

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PENTECOSTALISMO E IMAGINÁRIO: RUPTURAS E CONTINUIDADES
NA HINOLOGIA PENTECOSTAL NA PASSAGEM DA MODERNIDADE
PARA A PÓS-MODERNIDADE

ESDRAS GUSMÃO DE HOLANDA PEIXOTO

RECIFE, 2008

ESDRAS GUSMÃO DE HOLANDA PEIXOTO

PENTECOSTALISMO E IMAGINÁRIO: RUPTURAS E CONTINUIDADES
NA HINOLOGIA PENTECOSTAL NA PASSAGEM DA MODERNIDADE
PARA A PÓS-MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado apresentado
como requisito parcial à obtenção do
grau de Mestre em Ciências da
Religião, elaborado sob a orientação do
professor Dr. Gilbraz de Souza Aragão.

RECIFE, 2008

P379p

Peixoto, Esdras Gusmão de Holanda

Pentecostalismo e imaginário : rupturas e continuidades na
hinologia pentecostal na passagem da modernidade para a pós-
modernidade / Esdras Gusmão de Holanda Peixoto ; orientador
Gilbraz de Souza Aragão, 2008.

155 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião,
2008.

1. Pentecostalismo. 2. Imaginário. 3. Pós-modernidade.
4. Protestantismo. I. Título.

CDU 284.57

ESDRAS GUSMÃO DE HOLANDA PEIXOTO

PENTECOSTALISMO E IMAGINÁRIO: RUPTURAS E CONTINUIDADES
NA HINOLOGIA PENTECOSTAL NA PASSAGEM DA MODERNIDADE
PARA A PÓS-MODERNIDADE

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de
Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de
Pernambuco, por uma banca examinadora formada pelos seguintes
professores:

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão

Prof. Dr. Drance Elias da Silva

Prof^a. Dr^a. Danielle Perin Rocha Pitta

RECIFE, 2008

**Em memória de Maria e Odete,
flores que se foram em
primaveras consecutivas, me
deixando desolado.**

LISTA DE TABELAS

TABELA 01 – Ondas do Pentecostalismo e suas ênfases.....25

TABELA 02 – Bacias Semânticas e formas de expressões evangélicas.....58

ÍNDICE

Introdução.....	8
Capítulo I.....	13
Antecedentes, gêneses e elementos do pentecostalismo.....	18
Tipologia do Pentecostalismo brasileiro.....	23
O projeto moderno e o Protestantismo.....	26
Defraudações Modernas e Pentecostalismo.....	36
Pós-pentecostalismo e pós-modernidade.....	41
Organizando as expressões nas Bacias Semânticas.....	53
Capítulo II.....	60
O paradigma transdisciplinar e pesquisas em Ciências da Religião.....	60
Transdisciplinaridade e Pesquisas em Ciências da Religião.....	73
As contribuições de Baruch Espinosa e Gaston Bachelard.....	78
Gilbert Durand e a Teoria do Imaginário.....	88
Mitodologia: Mitocrítica e Mitanálise.....	98
Capítulo III.....	103
Protestantismo e Iconografia.....	104
Brasileira ou Alienígena: o problema das geradoras.....	107
Contextualizando a amostra hinológica.....	115
Análise Mitodológica do cancionero pentecostal e pós-pentecostal.....	119
Considerações Finais.....	142
Referências.....	145

RESUMO

O presente trabalho procura investigar as rupturas e continuidades na teologia, mentalidade e visão de mundo dos pentecostais brasileiros. Para isso, assume como objeto privilegiado de investigação o repertório musical das comunidades pentecostais, contemplando as evoluções internas daquilo que é cantado em seus cultos e reuniões. A música é o vetor principal na modelagem do comportamento dos fiéis. Sendo produto derivado do ambiente cultural, portanto não completamente controlado pelo compositor, a hinologia pentecostal tanto reflete quanto incute símbolos que irão orientar o universo habitado pelos adeptos de uma crença. Toma a Teoria do Imaginário (Gilbert Durand) como mediador hermenêutico da leitura simbólica do cancionário pentecostal clássico e pós-pentecostal, empregando sua metodologia às imagens existentes nas canções pentecostais. O estudo se vale de uma epistemologia que prima pela compreensividade denominada Transdisciplinarietà. Outra importante filiação conceitual deste trabalho é a corrente sociológica que caracteriza o tempo presente como pós-modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Pentecostalismo / Imaginário / Transdisciplinarietà / Pós-modernidade.

ABSTRACT

This dissertation attempts to investigate the discontinuities and continuities in the theology, mentality and world-vision of Brazilian pentecostals. To that end it has as its special object of study the musical repertoire of the pentecostal communities, evaluating the internal evolution of that which is sung in the worship services and other meetings. Music is the principal means by which the behavior of the faithful is moulded. Since it is a product derived from the surrounding culture, and so not completely controlled by the composer, pentecostal hymnology both reflects and inculcates symbols which direct the universe which its followers inhabit. Gilbert Durand's book, *The Theory of the Imaginary*, provides the hermeneutical basis for our interpretation of the symbolic as present in the hymn-books both of classic pentecostalism and of post-pentecostalism, and we apply Durand's methodology to the images present in the pentecostal hymns. As to its epistemology, this study is both transdisciplinary and comprehensive, as well as taking into account current sociological trends present in what is known as post-modernity.

KEY WORDS: Pentecostal / Imaginary / Transdisciplinary / Post-modernity

INTRODUÇÃO

Ao sinal do regente o menino e com ele todos os que ali estavam enchiam a nave do templo com aquela melodia de letra empedernida, tão a gosto de um Protestantismo pretensiosamente culto, letrado e racional.

*“Se da vida as vagas procelosas são
Se com desalento julgas tudo vão”*

E por aí se ia. A hinologia do Protestantismo sempre intrigou aquele garoto. Primeiro pelo seu linguajar extravagante. Afinal, porque não se poderia cantar no lugar de *“vagas procelosas”*, *“ondas agitadas”*, muito mais compreensivo e natural, perguntava-se o menino consultando o dicionário. Será que essa gente entendia o que estava cantando?

Alguns anos depois, ao sinal do regente todos que ali estavam se puseram de pé, menos aquele adolescente trajando tênis, camiseta e calça jeans. Não iria contribuir para encher a nave do santuário com aquele cântico, o de número seis do tradicional *Cantor Cristão* dos batistas brasileiros, intitulado Glória ao Senhor:

*“Ao nosso Pai do céu tributa, lábio meu,
Glória e louvor!”*

– *Glória e louvor uma ova!* Era o que dizia em voz baixa aquela figura espinhenta e desengonçada. Como era possível a gente ficar cantando um hino que era uma sobreposição de uma letra evangélica ao Hino Nacional Inglês, o famoso *“God save the Queen”*. Imaginava os missionários rolando de rir: “Reparem só esses nativos aclamando a Coroa Britânica! “Será que a gente que cantava sabia o quê e os porquês daquilo que estavam cantando?”

O menino e o adolescente sou eu. Sim, pegando carona na confissão de Rubem Alves, *“Sou protestante. Sou porque fui. Mesmo quando me rebelo e denuncio (...) Sou protestante. Hoje, muito diferente do que fui”*. (2004, p. 19). Com certeza nem todas as canções me afetaram de uma maneira negativa. Muitas delas me deram consolo ou embalaram a minha esperança. Não se pode abandonar as coisas que foram parte dos nossos primeiros referenciais de vida.

Com o tempo outras coisas foram chamando a minha atenção naqueles hinos. Uma ansiedade por uma vida futura acompanhada por um repúdio de tudo o que era produzido pela cultura brasileira, a recorrência de termos bélicos e viris incitando para o combate de modo a fazer crer que o outro, o católico, o ateu, o espírita, o adepto de cultos afros eram sempre inimigos que precisavam ser combatidos.

Recentemente tomei conhecimento da Teoria do Imaginário de Gilbert Durand. De repente, lá estava eu novamente folheando os antigos hinários, procurando localizar imagens fazendo correlações entre as imagens que os evangélicos cantam – sim, é possível se cantar imagens – seus comportamentos e maneira de enxergar a vida. Ocorre que os protestantes tradicionais, dos quais eu me origino, experimentam um período de estagnação, para não dizer abertamente, de declínio. Na passagem da modernidade para a pós-modernidade, diluiu-se a pertinência da proposta protestante histórica. Seu projeto entrou em colapso, e seu discurso perdeu sentido. No ambiente de pluralismo que a pós-modernidade enseja, o pentecostalismo, com o deslocamento que fazem do discurso racional para as sensações, conseguem uma maior desenvoltura e adaptação ao contexto sociocultural.

O pentecostalismo, contudo, não é monolítico. Como se verá ele nasceu nos derradeiros momentos da modernidade, herdando algumas características do Protestantismo, seu antecessor, com o qual ainda guarda estreitas vinculações. Em virtude de sua natureza flexível e dinâmica, o pentecostalismo sofreu mutações pela incorporação de diversos elementos culturais que haviam sido esnobados pelos protestantes tradicionais. A resultante dessas assimilações são tipos de pentecostalismo que se distanciaram do nascedouro. Por outro lado, há certas persistências, um fio condutor, um traço comum que une protestantes, pentecostais clássicos, pentecostais de segunda geração e pós-pentecostais. Como objeto de estudo, os pentecostais acabaram sendo para mim muito mais atraentes.

Há, portanto rupturas e continuidades no meio evangélico. Elas são mais nítidas no movimento pentecostal. A música e as imagens que acabam por dar origem a essas composições, que por sua vez influenciam na mentalidade e são retroalimentadas por aqueles aos quais dita os comportamentos, se constituem, em nossa opinião um flanco privilegiado para se observar velhas e novas idéias vigentes

neste ambiente religioso. Neste instante, é preciso comentar um pouco sobre a música e suas qualidades relevantes para esse trabalho.

A música sempre serviu para transmitir conteúdos. É indiscutível a sua função pedagógica. De uns tempos para cá, tem-se avançado muito nas propriedades terapêuticas da música. Haveria na música duas dimensões, pelo menos, a música enquanto fenômeno cognitivo seria uma maneira de compreender a realidade. Através da atividade artística e da acurada percepção da música, chega-se a ver e a entender coisas que de outro modo não se poderia alcançar. Um outro ponto de vista consiste em entender a música enquanto expressão da emotividade carregada de um simbolismo por vezes muito subjetivo.

De um modo geral, a música não seria um empreendimento discursivo. Isso significa que a música não pode ser analisada como uma atividade que utiliza uma linguagem no sentido estrito. O discurso se vale da linguagem em uma situação comunicativa onde a aplicação de conceitos é fundamental. O discurso, portanto, pressupõe uma série comum de conceitos e se revela na possibilidade de compreensão. É o que se percebe nas situações paradigmáticas como os diálogos de uma encenação teatral, muito embora a música seja freqüentemente descrita através de termos de um contexto lingüístico.

Contudo, não há na música sintaxe ou semântica que se assemelhe ao que encontramos em linguagens naturais ou formais, pois para ela não vigoram as regras gramaticais. É só através das metáforas que se pode apontar o que é dito na música. É impossível falar sobre verdade ou falsidade, conceitos semânticos básicos, porque não há modelo em que as proposições encontrem respaldo para serem admitidas como verdadeiras ou falsas. Desse modo, a comunicação musical não conta com sistema ou estrutura que proporcionem uma série de significados e expressões rígidas e inflexíveis, que possam ser tomados por uma dada comunidade de usuários da linguagem. Assim sendo, o referencial, a matéria prima da música não é o *logos*, mas o ícone, nada se reduz a palavra, mas se inicia pela imagem.

No capítulo primeiro é feita uma revisão bibliográfica e conceitual das tipologias do Protestantismo histórico e também do pentecostalismo. Procura-se justificar a adoção do tipo pós-pentecostal criado pelo Professor da Universidade Rural de Pernambuco, Paulo Donizeti Siepierski, em substituição ao termo largamente utilizado neo-pentecostais. Vasculham-se as visões teológicas e

escatológicas, o ideário social e a visão de mundo do Protestantismo do pentecostalismo e do pós-pentecostalismo. Outro direcionamento contido nesta primeira parte corre em busca de situar e caracterizar o pensamento e cosmovisão moderno, gerado pelo Iluminismo. O surgimento da pós-modernidade, como refutação do projeto moderno, a denúncia das meta-narrativas tidas pelos teóricos pós-modernos como mera ficção retórica e a constatação da pluralidade da fragmentação e da emergência de novas demandas e atores sociais e culturais, também são discutidos.

Pela noção de bacias semânticas e a aceitação do moderno e do pós-moderno como verdadeiras concentrações de sentidos orientados por um determinado imaginário no qual estão ativos certos mitos regentes, conforme tem proposto Gilbert Durand com sua metáfora fluvial, faz-se uma ligação entre, de um lado, expressões religiosas nascidas na modernidade, a saber, Protestantismo e pentecostalismo de primeira geração e, de outro, a pós-modernidade e a gestação de manifestações religiosas ancoradas em referências imagéticas distintas dos encontrados até o início da década de 1960. Neste espectro, disposta o pós-pentecostalismo, que tem muito mais a ver com a pós-modernidade além do que o prefixo “pós” pareceria indicar a primeira vista.

O segundo capítulo dispõe sobre os aportes epistemológicos e metodológicos da pesquisa, além de explicitar sua fundamentação teórica mais profunda, ou seja, a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand. No campo epistemológico, o pesquisador se filia a uma nova proposta científica que prima muito mais pela compreensividade dos fenômenos do que pela mera explicação reducionista e mutiladora dos mesmos. Entende-se que o caminho diagonal aproveita melhor as diversas contribuições dos vários ramos da ciência e do conhecimento. Desta forma, a transdisciplinaridade com seu tripé sustentador – níveis de realidade, complexidade, lógica do terceiro incluído – torna-se o pano de fundo que legitima a exploração de um campo outrora destinado a periferia do interesse científico, e rotulado como simples falácia especulativa: os arquétipos e as imagens.

Empreende-se um ajuntamento de autores dissidentes em relação a ciência convencional. Para fortalecer o ponto de vista sustentador desta pesquisa, foi necessário então recorrer-se ao “argumento de autoridade”. Neste ponto, talvez tenha havido um certo acúmulo de citações. Autores como, Thomas Kuhn, Gaston Bachelard, Barsarab Nicolescu, o físico romeno divulgador da transdisciplinariedade,

documentos da UNESCO e alguns outros autores pertencentes a esta corrente inovadora, são bastante citados para que não reste dúvidas quanto a seriedade e potencialidade deste novo modo de inquirição científica.

Segue-se um detalhamento do imaginário tal como o compreende Durand em suas obras mais voltadas à temática. Por fim, adentra-se na metodologia, forma pela qual se leva adiante uma pesquisa que tenha no imaginário e seus elementos um interesse especial. Fala-se da mitocrítica e da mitanálise. Opta-se, então por um modelo que é heurísticamente fecundo e que tenha a capacidade de se colocar de uma maneira permanentemente aberta, como na verdade é a proposta inicial de Gilbert Durand. Deve-se aos portugueses Alberto Felipe Araújo e Armando Malheiro da Silva a indicação deste caminho, que foi seguido com muita liberdade durante a pesquisa.

Já no terceiro e último capítulo discute-se, inicialmente, o problema das geradoras, como optou-se denominar as fontes de material semântico e cultural das quais beberam e bebem os pentecostais. O próximo passo constitui-se em contextualizar as amostras hinológicas que foram escolhidas para análise. Foi, então, selecionado um referencial mítico adequado para se identificar as redundâncias e os mitologemas dispostos pelos hinos e canções entoados pelos pentecostais. Contribuiu muito para esse derradeiro passo a tipologia dos hinos catalogados em *Salmos e Hinos*, ancestral da *Harpa Cristã* dos assembleianos, e de todas as coletâneas utilizadas pelas grandes denominações protestantes que se instalaram no Brasil, levada a efeito pelo professor Antonio Gouveia de Mendonça.

Os objetivos deste trabalho situam-se numa tentativa de compreensão. Há uma carga pessoal muito grande, pois na verdade é aquele menino/adolescente a quem primeiro busco dar satisfação. O escopo e o mérito residem em servir de subsídio inicial para que se possa entender a mentalidade de um determinado grupo religioso e como as mudanças culturais e sociais foram capazes de influir no seu comportamento. Para essa finalidade, o imaginário desponta como meio privilegiado, quadro teórico apto a desnudar uma série de situações que partem do inconsciente coletivo dos pentecostais.

CAPÍTULO 1

Princípio de junho. O ano é 1911. Nos primeiros dias do mês, os missionários suecos vindos dos Estados Unidos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, intensificam o seu trabalho junto aos membros de uma Igreja Batista em Belém do Pará. Desde novembro do ano anterior eles estavam em terras brasileiras e se estabeleceram como voluntários, dada a vacância de um pastor na pequena comunidade batista, embora um seminarista servisse como obreiro, liderando o grupo de fiéis. O “avivamento” já estava em curso na congregação, causando desconforto a grupos protestantes de linha mais contida, como anglicanos, presbiterianos e metodistas que também haviam instalado trabalhos naquela localidade.

Entretanto, o evento narrado em Atos capítulo 2, versos 17 e 18, conhecido entre os pentecostais como “*batismo com Espírito Santo*” ainda não tinha se dado. 8 de junho. Reunidos na casa de nº 19 da Rua Siqueira Mendes, de propriedade de Celina Albuquerque, crente batista que viria a ser a primeira pessoa a vivenciar uma experiência do batismo com o Espírito Santo em terras brasileiras, aguardavam a ação espetacular da terceira pessoa da Trindade. É bem provável que os missionários além de orarem com fervor suplicando a Deus pela descida de um Pentecostes sobre aquela residência, também entoassem a plenos pulmões e sem acompanhamento de qualquer instrumento um hino deste tipo¹:

*Já refulge a glória eterna de Jesus, o Rei dos reis;
Breve os reinos deste mundo seguirão as suas leis!
Os sinais da sua vinda mais se mostram cada vez.
Vencendo vem Jesus!*

¹ *Vencendo vem Jesus* (Harpa Cristã nº 525). Este hino é o resultado do aproveitamento da melodia de uma canção marcial entoada pelo Exército da União durante a Guerra da Secessão. Chamava-se *John Brown's Body* a música original, que versava sobre a morte de John Brown e de seus filhos que lutaram pelo fim da escravidão. Indignada com os versos de incitação à violência e à vingança, a escritora Julia Wood Howe produz uma nova versão para adaptar-se à melodia marcial. Contudo, não altera a conotação militarista e índole beligerante contido no hino primitivo. Percebe-se um relacionamento estreito com a temática do poder e de seu exercício no relato da pesquisadora da Hinologia Protestante Edith Brock Mulholand. “*Ao longo dos anos, o hino perdeu qualquer resquício de partidatismo e tornou-se um dos hinos mais amados dos Estados Unidos. Arranjos maravilhosos deste hino foram feitos por compositores de renome e cantadas nos momentos mais solenes do país. Foi cantado na posse do Presidente Lyndon Johnson, e, tornando-se internacionalmente no culto funerário de Winston Churchill, como planejado por ele mesmo*”. MULHOLAND, Edith Brock. Hinário para o culto cristão: notas históricas. Rio de Janeiro: Juerp, 2001, p. 126

Glória, glória! Aleluia! Glória, glória! Aleluia! Glória, glória! Aleluia!

Vencendo vem Jesus!

O clarim que chama os crentes à batalha, já soou;

Cristo, à frente do seu povo, multidões já conquistou.

O inimigo, em retirada, seu furor patenteou.

Vencendo vem Jesus!

Eis que em glória refulgente sobre as nuvens descerá,

E as nações e os reis da terra com poder governará.

Sim, em paz e santidade toda a terra regerá.

Vencendo vem Jesus!

E por fim entronizado as nações há de julgar,

Todos, grandes e pequenos, o juiz hão de encarar.

E os remidos triunfantes, em fulgor hão de cantar:

Vencendo vem Jesus!

Domingo, 8 de junho de 2007, Avenida Conde da Boa Vista no centro do Recife, exatamente 96 anos após o evento estático do primeiro batismo em línguas no Brasil, um grupo de fiéis com olhos fechados e apertados, as mãos levantadas, animadamente, faz ecoar no templo da Comunidade Sara Nossa Terra uma canção difundida por um grupo musical denominado *Toque no Altar*, *O chão vai tremer* é o título da composição:

Ele vem cavalgando nos montes

Com Seus pés de latão reluzente

Tem os olhos de fogo e voz de trovão

Vem marchando com Seus cavaleiros

Arvorando a Sua bandeira

Tem o cetro de ouro e a espada nas mãos

Ele vem revestido de branco

Ele é santo, ele é santo, ele é santo!

Eu já posso ouvir os seus passos aqui

Ele vem coroadado de glória

É agora, é agora, é agora!
Que o chão vai tremer e o céu vai se abrir
O chão vai tremer!
O Céu vai se abrir!
Os anjos de Deus vão descer e subir
Senhor dos Exércitos é o Seu nome

Quase cem anos se passaram, e apesar da instrumentalização, dos arranjos e do ritmo serem completamente diferentes, é possível perceber com uma clareza solar, a identificação temática e as semelhanças no plano do simbolismo que unem os dois cânticos. Prova da imutabilidade das verdades do Evangelho de Jesus? Ou persistência de uma mentalidade beligerante que plasmou o cristianismo e cai muito bem a um pentecostalismo repleto de convicções triunfalistas?

É preciso observar que embora a Assembléia de Deus e a Sara Nossa Terra pertençam a grande família pentecostal brasileira, elas são comunidades bastante díspares, quer na morfologia de seus cultos quer nas práticas comportamentais e ainda nas ênfases doutrinárias e teológicas que abraçam. Ou seja, não se pode confundi-las. Entre as duas, percebe-se, além do lapso temporal que distancia a fundação da Assembléia de Deus da organização Sara Nossa Terra, clivagens sociais distintas.

Talvez seja possível ilustrar o que acima se quis dizer. Na periferia de uma grande cidade qualquer do Brasil, uma dona de casa, mãe de cinco filhos e esposa abnegada põe para tocar no seu CD Player, comprado em parcelas a perder de vista e cujas prestações são descontadas de sua parca aposentadoria, na voz aguda do já falecido Jessé² uma faixa onde o cantor interpreta um hino extraído da *Harpa Cristã*, enquanto realiza suas tarefas rotineiras:

Da linda pátria estou bem longe;
Cansado estou;
Eu tenho de Jesus saudada,

² Trata-se da faixa 9 do álbum *Ao meu Pai*, no qual o cantor Jessé, de família assembleiana e ele mesmo tendo sido na adolescência membro daquela denominação religiosa, interpreta alguns hinos contidos na Harpa cristã, o hino em questão, *O Exilado*, encontra-se sob o número 36.

*Oh, quando é que eu vou?
Passarinhos, belas flores,
Querem m'encantar;
São vãos terrestres esplendores,
Mas contemplo o meu lar.*

*Jesus me deu a Sua promessa;
Me vem buscar;
Meu coração está com pressa,
Eu quero já voar.
Meus pecados foram muitos,
Mui culpado sou;
Porém, Seu sangue põe-me limpo;
Eu para pátria vou.*

*Qual filho de seu lar saudoso,
Eu quero ir;
Qual passarinho para o ninho,
Pra os braços Seus fugir;
É fiel - Sua vinda é certa,
Quando... Eu não sei.
Mas Ele manda estar alerta;
Do exílio voltarei.*

*Sua vinda aguardo eu cantando;
Meu lar no céu;
Seus passos hei de ouvir soando
Além do escuro véu.
Passarinhos, belas flores,
Querem m'encantar;
São vãos terrestres esplendores,
Mas contemplo o meu lar.*

Muda-se o cenário. Dentro de seu carro de vidros levantados para que o ar condicionado não escape, aquele jovem corretor segue confiante em fechar mais um bom negócio com um promissor cliente, cuja prospecção só aconteceu depois da eficiente oração do pastor e de seu compromisso em dizimar corretamente e ofertar com liberalidade. No seu MP3 novinho em folha o *Ministério de Louvor Toque no Altar* vai motivando o corretor a conquistar mais uma vitória:

*Quando a videira brotar
E no campo o trigo crescer
E a fonte das águas
Correrem dos montes
Chegou a restituição
Quando a chuva descer
E o deserto florescer
E quando se ouvir então
A voz dos que cantam
Chegou a restituição
Os meus celeiros transbordarão
Da provisão do Senhor
O gafanhoto não mais consumirá
O que o Senhor restituiu
Os céus se abrem
A chuva de Deus chegou
Trazendo sete vezes mais
Do que o devorador roubou
Os céus se abrem
A chuva de Deus chegou
Trazendo sete vezes mais
De restituição
Sete vezes mais, sete vezes mais
Do que o devorador roubou
Sete vezes mais, sete vezes mais!*

As duas hipotéticas cenas se passam no tempo presente, e, no entanto, parece não haver conexão entre os símbolos que se articulam em cada uma das músicas. De um lado, um mundo que precisa ser rejeitado com toda a sorte de acontecimentos que podem tirar o peregrino do seu rumo, o reino do céu. Do outro, um mundo a ser desfrutado com inúmeras bênçãos, fartura e prosperidade, a terra que mana leite e mel, a terra prometida aqui e agora.

Se nos primeiros exemplos, extraídos de acontecimento relatados em livros³ e presenciados pelo pesquisador, verificou-se que os hinos remetiam a um mesmo núcleo temático e, por que não dizer, teológico; portanto para uma continuidade. Já nos casos fictícios, mas extremamente aproximados do corriqueiro, contata-se uma polarização, um contraste descomunal que deixa patente as rupturas havidas no sub campo pentecostal.

ANTECEDENTES, GÊNESES E ELEMENTOS DO PENTECOSTALISMO

Antes de se investir na descrição tipológica do pentecostalismo brasileiro é importante frisar que além do Protestantismo experimentado aqui nos tempos conturbados das incursões francesas e incursões holandesas, o Brasil só veio a permitir a expressão da fé protestante em seu território a partir do início do século XIX. O Protestantismo dos colonos alemães e o anglicanismo dos comerciantes e funcionários dos grandes empreendimentos ingleses foi batizado sociologicamente como de *imigração*, e visava tão somente a manutenção da fé original destas pessoas, admitindo o culto que era realizado na língua materna e em espaços que não possuíam aspectos exteriores de templo.

Da metade do século XIX em diante começa a atuar um Protestantismo que se reporta aos esforços das sociedades missionárias americanas e inglesas. Sua pretensão é expansionista, proselitista e conversora. As missões ligadas às grandes igrejas nacionais norte-americanas trazem a insígnia do denominacionalismo, tão marcante por lá. É o Protestantismo de missão, que vai ser a faceta mais

³ Cf. por exemplo, VINGREN, Ivan. Gunnar Vingren: o diário do pioneiro. Rio de Janeiro: CPAD, 1973. BERG, David. Daniel Berg: enviado por Deus. Rio de Janeiro: CPAD, 1995. E ainda. ALMEIDA, Abraão de. História das Assembléias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 1982. Estes livros, embora estivessem mais preocupados em fazer uma louvação da origem e da trajetória das Assembléias no Brasil do que historiografia séria – aliás, as duas primeiras obras são escritos pelos filhos dos missionários fundadores – dão uma perspectiva do ambiente, das crenças, das motivações e das expectativas dos primeiros pentecostais brasileiros.

representativa do Protestantismo entre nós até a década de 1980, não tanto pelo seu contingente numérico, mas, sobretudo por sua inserção nas camadas médias da população brasileira e por ter sido o detentor da hegemonia no campo sócio-cultural, tornando-se o referencial daquilo que se denominava como Protestantismo brasileiro.

O pentecostalismo que vem bater na década de 1910 no Brasil é fruto de desdobramentos do movimento de santificação que se pode identificar como originário da “era metodista”, como assim ficou conhecido nos Estados Unidos o período em que por influência do metodismo e de sua ênfase na experiência de santidade, que era posterior a conversão, grande parte do Protestantismo americano absorveu essa mentalidade, chegando inclusive a reelaborar crenças centrais da Fé, como no caso dos Batistas do Sul⁴. É preciso observar que este modo de enxergar a vida religiosa e de vivenciá-la era sobretudo do pioneiro, do desbravador que partia para o *Far West*, do homem de iniciativa, do “*self made man*”. Para esses novos tempos, decisivos na construção do território e do próprio *ethos* norte-americano, era preciso superar uma teologia elitista como era o calvinismo e propor algo mais democrático e acessível. Aqui entra então, a proposta metodista:

A expansão do metodismo na América do Norte se dá na esteira da conquista e colonização do sudoeste americano e das áreas do sudoeste americano que, por compras ou conquistas foram sendo incorporadas ao território da nova nação. As demais denominações acompanharam essa expansão, mas os metodistas, por suas peculiaridades conseguiam se adaptar melhor as condições sociais da “fronteira”. Os metodistas estavam habituados à prática religiosa informal, a realizar suas reuniões ao “ar livre”, com seus pregadores leigos e itinerantes e sua teologia simples e emotiva. Desse modo, a Igreja metodista estava sempre na linha de frente, era a primeira a chegar, pois não exigia lugares sagrados, nem ministros formados e nem aparatos litúrgicos. (Mendonça, 1995, p. 55-56)

E a idéia esposada é complementada pelo mesmo autor um pouco mais a frente, dando especial destaque a questão do avivamento:

A teologia dos avivamentos foi uma resposta necessária da religião às condições sociais *sui generis* em que as oportunidades estavam abertas para todos. A ascensão dependia das aspirações e do

⁴ Os Batistas do Sul dos Estados Unidos seriam do chamado grupo particular, de fortes convicções calvinistas, tendo passado no correr do século XIX a um entendimento arminiano, encaixando-se no grupo denominado como batistas gerais. Cf. SELPH, Robert B. Os batistas e a doutrina da eleição. São José dos Campos: Fiel, 1995.

desempenho e as diferenciações sociais ainda estavam por se fazer. Desse modo, uma religião montada sobre o velho calvinismo era pouco viável, pois que suas doutrinas da soberania absoluta de Deus e da total incapacidade do homem chocava-se contra o princípio do desempenho, assim como o da eleição contra o princípio do voluntarismo. Por outro lado, o elitismo calvinista repugnava ao igualitarismo. Ainda, as idéias filosóficas evolucionistas reforçavam crédito na capacidade de aperfeiçoamento e progresso do indivíduo e da sociedade. Não havia como fugir a uma reformulação teológica reformulação essa que teve como matriz o arminianismo metodista. (*Ibid.*, p. 57)

Nesta passagem de Mendonça, pode-se verificar ainda o prenúncio da bifurcação entre uma proposição de um evangelho humanista, com acentuado nível de encarnação social, e o germe do individualismo espiritualista que se isola de cena social, quer por medo ou desencanto. Daí surgiram as correntes pós e pré-milenista, que serão retomadas mais a frente.

A fermentação avivalista continuou a agir no caldeirão multicultural e étnico em que se havia tornado os Estados Unidos com a crescente demanda de imigrantes vindos de lugares tão diferentes quanto a Escandinávia, a China ou a Irlanda. O rápido e caótico crescimento das grandes cidades americanas, que não tinham condições estruturais para receber a quantidade de gente que a elas acorriam, resultavam num ambiente degradante, notadamente para os imigrantes e negros, que ainda não haviam conquistado um estatuto social igualitário⁵, mesmo após o término da escravatura.

Por outro lado, o progresso das ciências no lugar de engrandecer ao “Deus Criador”, como era mais do que uma expectativa, antes uma verdadeira exigência dos mais extremados membros do movimento de santificação, questionava os postulados centrais da fé e solapava os ensinamentos tradicionais da Bíblia.

⁵ Um dos conceitos mais importantes para se entender o que estava acontecendo entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX nos Estados Unidos, e que foi amplamente utilizado por inúmeros investigadores do pentecostalismo, é o conceito de anomia. Por anomia pode-se entender, a noção de desagregamento social. Durkheim faz relacionar anomia com insucessos da divisão social do trabalho no seio da sociedade industrial, como no problema do antagonismo entre capital e trabalho, ou a especialização de funções. Por outro lado, em *O Suicídio* a anomia ocorreria pela desregulação do comportamento, isto é, o indivíduo não pauta mais a sua conduta social sobre normas claras e cogentes, rompendo com o fatalismo, seu, extremo oposto, que empurra o sujeito para um padrão pré-determinado. O mundo “urbanóide” dos E.U.A. do início do século XX seria essencialmente anômico. Interessante lembrar que é em Chicago, cidade de onde partem os pioneiros do pentecostalismo brasileiro, que surge a famosa Escola Sociológica de Chicago, apoiada nos conceitos de ecologia humana, ou seja, a influência do meio nas formas de se viver, elaborada por Robert E. Park e trazida pra cá por Donald Pierson, que durante anos lecionou na USP. Sente-se essa influência no constante recurso a teorias funcionalistas para explicar o Pentecostalismo brasileiro por parte dos primeiros pesquisadores.

Acuados e ofendidos em suas convicções mais íntimas, oprimidos por uma situação social de penúria, os movimentos avivalistas intensificaram sua busca por uma presença manifesta e irrefutável do Espírito Santo em suas vidas. Em abril de 1906, na cidade de Los Angeles se daria a tão intensamente buscada evidência, numa reunião comandada pelo pastor negro William J. Seymour:

El 9 de abril de 1906 “cayo el fuego” en una reunión religiosa em Bonnie Brae Street. El primer bautizado Del Espiritu Santo fue un nino negro de ocho años. Mucha gente, em su mayoría miembros de La Iglesia Del Nazareno y otras deominaciones de santificación experimentaton esta vivencia Del bautismo Del Espíritu Santo. Seymour alquilo una vieja iglesia metodista em Azusa Strect 312; La Azusa Street Mission iba a ser considerada pos los publicistas pentecostales como el ponto de partida Del movimiento pentecostal mundial. Durante três año si interrupción se realizaron aqui reuniones de oración em las se hablaba, se cantaba y se profetizada. (Hollenweger, 1976, p. 9)

Neste ponto é importante destacar o fator da língua, ou seja, o papel desempenhado por falar em línguas estranhas (ou angelicais) como sinal do batismo pelo Espírito Santo. A concepção clássica do metodismo, e por consequência dos movimentos de santificação dele derivados, afirmava que a vida cristã possui duas etapas distintas: a conversão, ou novo nascimento que se daria com a recepção de Jesus Cristo como salvador pelo neófito através da intervenção do Espírito Santo que o convenceria do *“pecado, da justiça e do juízo”*; o próximo passo é o processo que aperfeiçoaria o fiel, qualificando a sua espiritualidade, também pela ação do Espírito Santo e se estendendo por toda a vida.

Os pentecostais propuseram uma tripartição da vida cristã. A conversão também é para os pentecostais um novo nascimento, ou seja, sem diferença da concepção anterior. Já no estágio de santificação ou “segunda benção”, o Espírito Santo promoveria uma purificação na pessoa do crente até o ponto de se poder receber um batismo de outra espécie, não das águas, mas de línguas de fogo, isto é, o batismo do Espírito Santo. O falar em línguas se torna o distintivo marcante que caracteriza a visão teológica pentecostal com seu realce na pneumatologia.

Mas o falar em línguas também se torna uma forma de codificação social. Além de William Joseph Seymour em Los Angeles, outra figura reivindica o título de pai moderno pentecostalismo, Charles Fox Parham, mentor de Seymour, que anos

antes em Topeka, Kansas havia identificado o falar em línguas como obra do Espírito Santo.

Entretanto, Parham advogava a xenoglossia, ou seja, falar uma língua estrangeira sem tê-la estudado como o verdadeiro batismo, enquanto Seymour argumentava ser a glossolalia, quer dizer, falar em língua desconhecida ou angélica, como sinal da operação do Espírito Santo. Comentando esta disputa, Siepierski destaca:

Essa distinção entre xenoglossia e glossolalia no início do pentecostalismo é importante por pelo menos três implicações. Em primeiro lugar, Goff nos informa que No estado de Kansas, onde Parhan tinha seu ministério, por volta de 1910 mais de vinte por cento dos adultos nascidos no exterior não falavam inglês, e esse percentual era maior ainda para outros estados do centro-oeste. Na região de Chicago, que havia recebido proporcionalmente mais estrangeiros, certamente esse percentual era muito maior. Para esses imigrantes que não podiam se comunicar na língua oficial, a xenoglossia representava a negação da língua oficial e a legitimação da língua estrangeira. O Pentecostalismo proporcionou ao imigrante, portanto um canal de expressão de sua revolta para com o mundo que, não satisfeito em tê-lo expulso de sua pátria, transformando seus usos e costumes, espoliando seu trabalho, insistia em roubar-lhe a língua, o ultimo instrumento com o qual ele poderia reconhecer-se a si mesmo. *Grifos nossos* (Siepierski, 2002, p. 547)

Do embate saiu vencedor a tese de Seymour. A gradual integração dos imigrantes na cultura americana, inclusive com o domínio da língua inglesa, minou o potencial contestatório da xenoglossia. O êxtase glossolálico tornou-se maciçamente hegemônico e já de muito tempo não há nos meios pentecostais dúvidas quanto a sua veracidade como sinal da atuação do *pneuma*.

O pentecostalismo brasileiro foi gestado na região de Chicago tanto o fundador da Congregação Cristã no Brasil, Luigi Francescon, quanto os suecos assembleianos Vingren e Berg foram bastante influenciados pelo pastor William H. Durham, que exercia seu ministério naquela cidade e em 1907 havia se tornado pentecostal ao visitar a Missão de *Azusa Street* e conhecido o reverendo Seymour, com quem posteriormente estabeleceu uma controvérsia a respeito das etapas da vida cristã pentecostal.

A igreja de Durham era composta por uma membresia étnica e racial e culturalmente diversificada, permitindo um intercâmbio que, somado a crença liberdade do Espírito, imprimira um caráter espontâneo à celebração do culto.

É ainda Siepierski quem irá esboçar vínculos entre a xenoglassia e o impulso missionário pentecostal.

[...] a xenoglassia, aliada à ênfase missionária, era o dínamo da esperança por dias melhores em um mundo novo. A xenoglassia era o selo do Espírito Santo para identificar aqueles que Deus havia escolhido para reinar com Cristo no milênio. Os que atendessem a convocação missionária obteriam posições de comando no governo milerista. Assim, a xenoglassia não apenas garantia ao fiel a entrada no reino vindouro, como também proporcionava a oportunidade de alcançar um posto de autoridade em sua administração. (*Ibid.*, p. 548)

E um pouco mais adiante, ele acrescenta:

Como vimos anteriormente, a xenoglassia funcionava como potente alavanca missionária na concepção pré-milenarista de Parham. Ainda que as profecias possam ter sido proferidas em línguas estranhas (glossolalia), os elementos funcionalistas da xenoglassia são bastante evidentes. (*Ibid.*, p. 552)

Com todo esse entusiasmo, convictos da benção celeste a permear seus projetos e ainda no impulso do movimento missionário iniciado no século XIX, muito embora extremamente desconfiados das pretensas virtudes do progresso a grande “meta-narrativa”⁶ que embalava a sociedade daqueles princípios de 1900, os pioneiros pentecostais rumam para o Brasil.

TIPOLOGIA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

O desenvolvimento do movimento pentecostal brasileiro, do seu surgimento até os dias de hoje pode ser melhor retratado a partir do emprego de uma figura conceitual importada de uma ciência dura, a física, e assumida pelas ciências sociais como uma metáfora elucidativa para a compreensão dos tipos pentecostais instalados em nosso país. Paul Freston (1993), apoiando-se em autores que estudam a história e o crescimento mundial do Protestantismo, aplica tal metáfora para lastrear seu entendimento a respeito das formas como o pentecostalismo se fez conhecido entre nós ao longo do tempo. Essas ondas seriam em numero de três,

⁶ Cf. LYOTARD, Jean-François. A condição pós-moderna. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1986. Voltar-se-à às metanarrativas um pouco mais adiante.

bem definidos no aspecto temporal e nas ênfases que destacam, embora guardem pontos comuns e penetração recíprocos entre si.

Antes de Freston, Rolin (1985) já havia elaborado uma classificação tripartite para a periodização do pentecostalismo: implantação (1910-1935), expansão/segmentação (1935-1964) e isolamento e diversificação (1964 em diante). Essa proposta parece adequar-se ao esquema República velha – Estado Novo/Redemocratização – Ditadura Militar, tradicional repartição dos períodos de nossa História Republicana, o que não facilita na explicitação da dinâmica interna e nas práticas sociais vivenciados pelos pentecostais desde sua chegada.

Outros pesquisadores como Bittencourt Filho (1991) e Mendonça (1989) em estudos de fôlego não muito longo, optaram por uma esquematização dicotômica do pentecostalismo: clássico e autônomo, para o primeiro autor e clássico e de cura divina para o último. O quadro classificatório de Freston é mais atento a realidade histórica e institucional do Pentecostalismo no Brasil, assim como também parece ser mais sensível as diferenciações internas dos diversos pentecostalismos. Em Freston, tem-se:

Pentecostalismo de 1ª Onda: 1910-1950

Pentecostalismo de 2ª Onda: 1950-1970

Pentecostalismo de 3ª Onda: 1970 em diante

Mariano (1999) irá debruçar-se sobre este esquema, retrabalhando as respectivas ondas a partir, principalmente, das ênfases teológicas e dos métodos de atuação das igrejas pentecostais, desconsiderando o critério geográfico no qual Freston, em obra posterior, sustentava seu argumento. No tal estudo Freston assinala que o pentecostalismo de 2ª geração seria paulista, enquanto que o de 3ª onda teria surgido num contexto carioca (1994, p. 71)⁷.

⁷ Rebatendo a proposição de Freston, Mariano dirá que: a) a influência de autores estrangeiros à teologia da prosperidade; b) a intensificação do intercambio com entidades e centros de propagação desta perspectiva teológica minimizariam os contextos regionais onde surgiram as expressões do pentecostalismo pátrio. Quanto à afirmação de Freston sobre o papel desempenhado da Igreja Deus é Amor na questão das práticas das igrejas pentecostais de terceira onda, Mariano assevera “que é temerário afirmar que Deus é Amor, seja a precursora destes elementos que anteciparam práticas e crenças na Universal. Até porque a Deus é Amor, de origem paulista, sectária e com presença relativamente modesta no Rio de Janeiro, onde surgiram Universal, Internacional da Graça de Deus e Cristo Vive, parece não ter exercido qualquer influência no pentecostalismo carioca e muito menos nas lideranças neopentecostais”. (Mariano, 1999, p. 42)

A proposição de Mariano poderia ser assim representada:

Tabela n. 01
Ondas de Pentecostalismo e suas ênfases

ONDA	TIPO	EXEMPLOS	ÊNFASE TEOLÓGICA
1ª ONDA	Pentecostalismo	<ul style="list-style-type: none"> • Assembléia de Deus; • Congregação Cristã 	Dom de línguas
2ª ONDA	Deuteropentecostalismo	<ul style="list-style-type: none"> • Igreja do Evangelho Quadrangular; • O Brasil para Cristo; • Deus é Amor 	Dom de cura divina
3ª ONDA	Neopentecostalismo	<ul style="list-style-type: none"> • Igreja Universal do Reino de Deus; • Igreja Internacional da Graça; • Renascer em Cristo; • Sara Nossa Terra; 	Prosperidade; Batalha espiritual.

Para Mariano, não haveria uma ruptura propriamente dita entre o pentecostalismo clássico e o deuteropentecostalismo, uma vez que substancialmente a teologia permanece a mesma, embora com acentos em dons do Espírito distintos em cada caso. No que concerne aos métodos, há de fato, uma modificação nos meios de evangelização, com a entrada em cena das grandes cruzadas evangelísticas e o emprego do rádio para uma maior difusão da mensagem. O deuteropentecostalismo, portanto, inaugura a era do evangelismo de massa no Brasil, repetindo um modelo já experimentado nos Estados Unidos, como informa Mariano (1999, p. 31).

Já para abordar os pentecostais de origem recente, Mariano emprega o termo neopentecostal, vocábulo absorvido pela Academia, estudiosos do tema, imprensa e pela sociedade em geral. No horizonte dessa pesquisa, tem-se que o prefixo “neo” não caracterizaria bem a inovação que estes pentecostais representam.

Em que pese a consagração ampla do termo e a argumentação de Mariano em seu favor, esta pesquisa se pauta na utilização do termo pós-pentecostalismo, de autoria de Paulo Siepierski (1997), nem tanto pelo caráter de ruptura que o autor

procura conferir ao vocábulo, já que Siepierski critica o emprego da palavra neopentecostalismo justamente por trazer em si a idéia de continuidade. Entende-se que o pentecostalismo de terceira onda se move entre rupturas e continuidades, sendo bastante fortes tanto o seu caráter inovador quanto suas peculiaridades continuístas, o que lhe dá feições próprias. Se ocorre o afastamento da ênfase nos dons de línguas, o dom de curas miraculosas é muito difundido. Se propõe uma acentuação exagerada da teologia da prosperidade, o faz aperfeiçoando a técnica da comunicação de massas que foi desenvolvida pelo deuteropentecostalismo.

O emprego do termo pós-pentecostalismo aponta para o contexto cultural em que o pentecostalismo recente vai nascer e crescer. É sobretudo valioso conectar essa nova forma de portar-se diante do sagrado com a nova maneira de encarar e relacionar-se com o mundo, que os estudiosos tem chamado de pós-modernidade. É indubitável os encaixes e interpenetrações que harmonizam a cultura pós-moderna e os *modus vivendi e operandi* dos pentecostalistas surgidos de pouco mais de 30 anos para cá.

O PROJETO MODERNO E O PROTESTANTISMO

A modernidade se mostrou pretenciosa. Encarava-se a si própria como era das luzes, daí iluminismo, crença e programa embasado na capacidade da razão em bem conduzir o ser humano. Por isso, o tempo em que a fé predominou como orientadora geral do pensar e agir dos homens e mulheres foi chamado de idade das trevas; o medievo como uma longa noite de mais de mil anos, que agora é afugentada pelo raiar do sol da razão, pronta a providenciar aos homens o progresso, o desenvolvimento, o conhecimento, a liberdade. Para tanto, encampa decididamente o projeto de Francis Bacon (1511-1626) de domínio da natureza, de vencê-la pelo conhecimento. Ora, saber é poder, afirmava Bacon.

Este conhecimento também era idealizado. Na obra *Nova Atlântida*, havia uma prescrição de sociedade, uma sociedade idealizada, na qual a ciência seria a grande encarregada de ofertar ao gênero humano a felicidade. Em Bacon, verdade e utilidade são entrelaçadas. Toda verdade é útil e tudo o que é útil deve ser verdadeiro. Daí, a necessidade do conhecimento. O conhecimento seria o mediador entre as circunstâncias que rodeiam os homens e mulheres e os desejos destes. Pelo conhecimento, transformar-se-ia o mundo, visando o bem estar humano.

Os sucessores de Bacon, os iluministas propriamente ditos, marcaram de maneira profunda o desenvolvimento da cultura e do pensamento ocidental. A envergadura do ser humano foi aumentada. Ampliou-se o otimismo em relação ao potencial e a capacidade dos seres humanos em construir sua história e seu futuro, em detrimento da antropologia pessimista fundada na queda e na depravação total do homem que predominara por todo o período pré-moderno. Descartou-se a revelação divina como condutora no processo de aquisição do conhecimento e como árbitra do que seria verdadeiro ou não. O uso da razão passa a dar conta da sistematização dos dados da experiência dos sentidos. Duas grandes guinadas criaram as condições propícias para esta mudança de mentalidade. Com René Descartes (1596-1650) é inaugurado um novo padrão epistemológico, que privilegiava o quantitativo, o matemático, valendo-se de um rígido plano demonstrativo, no qual a dúvida manuseada com rigor acaba por fornecer certezas inquestionáveis. A mente humana passa a perscrutar escrupulosa e criteriosamente os problemas que lhe são postos.

Já Isaac Newton (1642-1727) promoveu as alterações na maneira de pensar o mundo físico, fazendo desmoronar o entendimento do cosmos conforme era dada pela figura medieval dos três andares (céu na cobertura, terra no andar médio e inferno no porão). O mundo que surge após Newton é matematizável, pode ser observado e compreendido a partir de certas leis universais.

O iluminismo apoiado nestes antecedentes irá edificar alguns princípios norteadores de seu esforço teórico a respeito do homem e do mundo. O primeiro e maior deles é o princípio da razão. Deve ser entendido o termo razão como algo maior que a capacidade intelectual dos seres humanos. Haveria uma ordem e uma estrutura inerentes à realidade. Esta ordem e sua estrutura seriam perceptíveis à mente humana, havendo mesmo uma espécie de correspondência entre elas que permitiriam ao homem possuir a habilidade para compreender e discernir as estruturas do mundo que o envolve. Ao princípio da razão, na ótica iluminista, estava subjacente a crença na racionalidade objetiva do universo.

O princípio da natureza aparece visceralmente ligado ao anterior. O universo seria um lugar onde reinaria a ordem, regido por leis, as leis da natureza. Estas leis seriam acessíveis ao homem que empregasse a razão para conhecê-las. Com as conquistas desta nova maneira de entender o mundo, foi-se afirmando a autonomia, pela erosão da aceitação dos pontos de vista dogmáticos e do recurso aos

argumentos de autoridade, como o “assim está escrito” da Bíblia, ou “esse é o ensinamento dos pais da igreja” do magistério.

A autonomia exigia que cada indivíduo se empenhasse em descobrir e se adequar a lei natural que organizava o universo a fim de surgir uma sociedade onde se vivesse de forma harmônica. A harmonia, por seu turno, não era uma característica das leis da natureza com emprego imediato na vida social. Seria necessária a observação de princípios éticos que conduziria e governariam a ação humana. Uma ética genuína só seria possível pelo banimento das modalidades de tutela, isto é, da incapacidade de pensar por si próprio e de agir de maneira livre e consciente.

Há ainda no panorama de princípio iluminista, a questão do progresso. Todo o conhecimento adquirido deveria voltar-se para a aplicação. Era preciso, uma vez descoberta uma dada lei natural, tirar o melhor proveito dela. Todos os seres humanos se beneficiariam do uso da razão. O mundo se tornaria um lugar melhor. As invenções e descobertas científicas daquele período, todas elas decorrentes do emprego das premissas advogadas pelo Iluminismo, fizeram surgir um sentimento de otimismo. O processo histórico estava, de um modo geral, orientado para frente, avançava.

A grande figura do projeto iluminista, aquele que lhe aprimorou as idéias dando feições mais bem delineadas, sem sombra de dúvidas, é Emanuel Kant (1724-1804). Na sua *Crítica da Razão Prática* há uma muito bem montada aproximação dos postulados metafísicos. Em Kant, a metafísica pertencia ao aspecto “prático” da razão humana, sendo associado à dimensão moral da existência. Nenhuma realidade que transcenda os limites do espaço e do tempo pode ser apreendida pela Ciência. Os humanos não experimentam apenas as coisas do sensível, mas também as da moral. Dentro da teoria kantiana, a experiência humana no campo da moral é universal, (ou ao menos universalizante, isto é, sujeita a uma tentativa de universalização, diriam os críticos), a isto Kant chamou de “dever”. A vida humana consistiria em portar-se de acordo com as exigências da dimensão moral, em outras palavras, equivaleria a tornar-se o mais racional possível.

O caminho traçado pelo dever irá culminar num princípio de moralidade altamente racionalizado, a saber, o imperativo categórico, que na verdade nada mais é do que um método onde se testam ações para se verificar se são passíveis de

universalização. É famoso o aforismo “*age de tal modo que a máxima da tua ação passa sempre valer mais como princípio universal da conduta*”. Para chegar a um tal estado de acuidade moral e racional, era preciso que o ser humano reconhecesse o papel ativo da mente no processo epistemológico. Com isso, a noção de espaço e tempo não seriam propriedades existentes independentemente da consciência do chamado sujeito cognoscente. Antes, espaço e tempo se constituiriam em maneiras de se ordenar e conhecer a realidade propostas pela própria mente humana.

O eu autônomo se destaca, torna-se central na composição do saber. O ser pensante não era mais *um* entre outras entidades existentes no mundo. Subjugou todas elas, candidatou-se à universalização. Assim, dado que naquilo que concerne às questões fundamentais as pessoas seriam iguais em qualquer parte, aquilo que um eu refletia sobre si mesmo não era relativo somente a si, mas absoluto em relação a todos os outros. Desta forma, pronunciamentos sobre a natureza humana emitidos dos pontos centrais e hegemônicos do globo, como a Europa de Kant, teriam peso de lei, deveriam ser seguidos a risca para o bem dos povos e culturas “atrasados”. Tudo em nome do bem da humanidade, do progresso, da civilização. O kantismo legitima uma espécie de pretensão transcendental que advoga serem as formulações de uma mente e os costumes da cultura onde aquela mente (ou mentalidade, como queiram) se insere, o reflexo do que seria universalmente válido (porque racional) e, portanto, o que é universalmente humano.

Kant não atribui nenhuma significação ao meio cultural como mediador do conhecimento ou da moralidade, que em certo sentido, para Kant eram a mesma coisa. No seu entender, a relação se dava exclusivamente entre o eu autônomo e a lei universal, o primeiro sempre buscando perceber e encarnar os ditames da última, e neste desenrolar, aprimoram-se as práticas sociais.

A teologia do Protestantismo histórico também se contaminou com a arrogância da totalidade na qual se forjou a modernidade. Os movimentos de reforma religiosa e os seus posteriores desdobramentos estão calçados nos mesmos sapatos do projeto moderno. Não só porque legitimou do ponto de vista teológico à nova mentalidade nascente, como irá apontar Max Weber⁸,

⁸ Max Weber promove uma inovação na pesquisa sociológica, elaborando uma maneira peculiar de explicar os fenômenos sociais, valendo-se do estado dos múltiplos fatores que implicam num fato e que também se explicam reciprocamente. Em *A ética protestante e o espírito capitalista*, ele afirmará a existência de uma “afinidade eletiva” entre o nascimento do sistema e mentalidade capitalista e a doutrina calvinista da eleição, que afirma ser sinal da graça divina o sucesso material, além de propor

principalmente nos âmbitos políticos e econômicos. O Protestantismo também cedeu à tentação de tudo catalogar e definir. As grandes confissões protestantes do período moderno, como a de Westminster, a Fórmula da Concórdia, o Sínodo de Dort, os 39 Artigos de Religião e depois os 25 Artigos do Metodismo só para dar alguns exemplos, evidenciam a tentativa de legislar, de impor um saber, um conjunto de verdades sobre Deus e a religião.

Se a época áurea das concepções modernas foi o século XIX, não é de se espantar que este também seja o momento de maior efervescência do Protestantismo. Neste período, ficam novamente claras as afinidades e por vezes a cumplicidade entre o protestanismo e a modernidade. O avanço das descobertas científicas, como a intuição de Charles Darwin no que diz respeito à evolução das espécies, o contínuo ir entre frente da industrialização, encheu os protestantes de esperança num futuro dourado para o mundo, no qual o Protestantismo seria o protagonista, desde que assumisse suas responsabilidades desde logo. Mais uma vez o voluntarismo contido na teologia arminiana adotada pelo metodismo representa um papel importante no cenário religioso anglo-saxão, com repercussões em vários cantos do globo. Mendonça assinala que:

[...] os avivamentos desembocam sempre e necessariamente no princípio do voluntarismo. O homem é senhor de sua vontade e responsável por suas ações e é capaz de, por seus próprios esforços, aperfeiçoar-se constantemente. Contra a doutrina da eleição surge a doutrina do amor de Deus: Deus ama a todos os homens e quer que todos se salvem. A contrapartida humana é a disposição individual para aceitar esse amor e dispor-se a modificar a vida para melhor, o que implica em novas formas de vida involucradas numa ética rigorosa. Há grande ênfase na capacidade humana e no seu desempenho. (Mendonça, *op. cit.*, p. 57)

São bastante sensíveis no Protestantismo americano daqueles anos a influência do racionalismo e do evolucionismo que em muito são favorecidos pela cosmovisão do humanismo pragmático e igualitarista que fora gestado e nutrido nos anos de formação da nação americana. A teologia que surge dessa combinação é marcadamente preocupada com o social.

uma ética ascética. No entender de Weber, a maneira como o Protestantismo reinterpreta o conceito de vocação (do alemão Beruf), é também de suma importância para pavimentar a estrada que vai dar no capitalismo. Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1993.

[...] é bastante compreensível a centralidade teológica no ser humano como agente moral livre, no Cristo crucificado (o Deus homem arrasta e vence as próprias condições humanas), na religião ética e na fé racional e experimental. Uma escatologia otimista e progressista marca a dinâmica dessa teologia fortemente antropológica. Assim, o Protestantismo americano do século XIX orientou-se no sentido de conduzir o pensamento cristão a uma unidade orgânica com o ponto de vista evolucionista, com os movimentos de reconstrução social e com as esperanças de “um mundo melhor”, pensamento dominante, então, não mente humana em geral. (*Ibid.*, p. 58)

É neste ponto que aparece a questão do “*Destino Manifesto*”. Quando os não-conformistas ingleses deixaram a Inglaterra e rumaram para a recém descoberta colônia americana, eles acalentavam um sonho: alcançar a terra prometida. Assim, o seu projeto inicial era fundar uma nova sociedade alicerçada em novos pilares, ou em outras palavras, uma civilização cristã aos moldes do Protestantismo, destacadamente do Protestantismo puritano. Diferia da antiga cristandade católica justamente por não admitir em hipótese alguma a junção/união entre Estado e Igreja, uma vez que fora por conta desse hibridismo que decorrera o abandono da terra natal: não havia liberdade de culto na Inglaterra, pois a coroa também acumulava o cajado pastoral.

Havia naqueles “pais peregrinos”, de fé calvinista, uma profunda convicção de sua escolha para uma missão singular. Eles eram o povo escolhido, liberto por Deus de uma escravidão espiritual, em busca da terra onde manaria leite e mel. Como essa terra já era habitada, assim como os povos cananeus habitavam o território almejado pelos seguidores de Moisés, era preciso conquistar a terra, combater os nativos e estabelecer esta civilização eleita. Os americanos de hoje parecem continuar utilizando a teologia/ideologia do *Destino Manifesto*, só que na perspectiva triunfalista, do deslumbramento da sua pretendida eleição, e na maneira arrogante e presunçosa que atribui a si e a seu papel no mundo.

Essa crença no protagonismo dos americanos nos destinos do planeta é algo que no correr dos anos ultrapassou os limites da religião e adentrou fortemente no campo da cultura e da política, sendo um componente vigoroso do *ethos* norte-americano. O professor e filósofo brasileiro Roland Corbisier apresenta alguns testemunhos que constata a decisiva influência desta mentalidade americana. O messianismo, a consciência da própria predestinação, não é privilégio do povo judeu nem do povo alemão. Em 1765, John Adams escrevia: “*Sempre considero a*

fundação dos Estados Unidos como um desígnio da providência, concebido com o fim de esclarecer e emancipar aquela parte da humanidade que ainda se encontra reduzida à escravidão". No século passado, Herman Melville dizia coisa semelhante: *"E nós, americanos, somos um ponto muito especial, um povo eleito, Israel do nosso tempo; carregamos a arca das liberdades do mundo"*. E, já em nosso século, o presidente assassinado John Kennedy, de fé católica, mas completamente comprometido com esse espírito que plasma toda a sociedade estadunidense, afirmou que os americanos, *"mais por destino que por sua vontade, são as sentinelas postadas, no mundo todo, sobre as muralhas da liberdade"*. (Corbisier, 1976, p. 119)

Perguntar-se-ia: se não havia uma força estatal coibidora, que forçasse a observância e provesse a manutenção de uma religião única, como se poderia garantir a continuidade do espírito piedoso e ascético dos fundadores da nação americana? A resposta não poderia ser mais entrosada com a modernidade: pela existência de instituições sólidas e pela educação, esta a grande moldadora do caráter humano, como apregoava Jean-Jacques Rousseau. Os americanos estavam certos de haver encontrado a receita. Novamente Mendonça se pronuncia:

Deve-se compreender o espírito do ideal de civilização cristã. Parece que os americanos não afirmavam ter realizado ou estar prestes a realizar o Reino de Deus na terra, mas que tinham, a duras penas, encontrado o caminho.

[...] O avanço da civilização, nos princípios do progressismo, norteava-se pela vinda do Reino de Deus, aperfeiçoamento e coroação dessa civilização. A expectativa milenarista no século XIX na América era intensa e extensa, embora variassem os detalhes teológicos. (Mendonça, *op. cit.*, p. 58-59).

Tudo concorria para uma aproximação entre a mentalidade religiosa americana com sua inclinação para o comandar a implantação do novo cristianismo e a percepção do rápido progresso da humanidade, algo sem possibilidades de retrocessos no sentir do povo americano do século XIX.

Para muitos líderes e pensadores eclesiásticos, a vinda do Reino se daria após a implantação da civilização cristã; por isso, a cristianização da sociedade seria uma preparação para a vinda do Reino de Deus. Sendo a vinda do Reino não algo particular para os americanos, mas um evento cósmico, é mais ou menos claro que foi fácil passar dessa crença para a empresa missionária via "Destino Manifesto".

A crença na possibilidade da realização do Reino de Deus na terra intensificou a cooperação entre todas as denominações protestantes, que, embora mantivessem suas características próprias assim como suas formas específicas, nivelaram-se numa teologia mais ou menos uniforme como produto dos reavivamentos e do metodismo. As denominações dispunham-se a cooperar para a reforma do mundo a partir da visão de um população religiosa, livre, letrada, industriosa, honesta e obediente às leis.

Durante todo o século XIX, imperava a idéia de que religião e civilização estavam unidas na visão da América cristã e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos. Os de língua inglesa, escolhidos mais do que quaisquer outros, são obrigados a propagar as idéias cristãs e a civilização anglo-saxônica eram os Estados Unidos. (*Ibid.*, p. 60-61)

O casamento entre teologia de *Destino Manifesto* e o progresso humano ocorrido no ambiente cultural anglo-saxônico, gerará dois rebentos: o empreendimento missionário e a escatologia pós-milenarista. O último servirá de plataforma ao primeiro, que por sua vez funcionará como ponta-de-lança daquele. Os dois, entretanto, em maior ou menor grau, quer conscientemente ou não, prestaram um inestimável serviço ao imperialismo dos países do hemisfério norte, como de resto inúmeras ciências e pesquisadores também o fizeram.

Sobre o Pós-milenarismo⁹, pode-se afirmar que ele evoca uma concepção sobre o tempo e a historia de caráter evolucionária, desautorizando as posturas apocalípticas. Seu foco era o futuro a partir do agora, o eixo desta escatologia girava em torno das idéias de progresso social e humano. O método histórico-crítico de estudo da Bíblia, há muito utilizado pelos centros formadores de teologia na Alemanha, é recepcionado pelos seminários americanos, implicando uma revisão na literatura de livros canônicos como o de Apocalipse de São João e o do profeta Daniel. A proposta pós-milenarista foi gradativamente se afinando com o amilenarismo, que propugnava a suspensão de toda e qualquer especulação a

⁹ O pesquisador de movimentos messiânicos e milenarismos francês, Henri Deroche, traz a seguinte compreensão sobre o pós-milênio enquanto movimento-idéia dentro do cristianismo protestante: “*Pós-milenarismo: 1. O reino de Deus instaura-se progressivamente por intermédio de um processo evolutivo, integrando-se ao encadeamento dos fatos históricos (sociais e eclesiásticos) e orientando o mundo, pela lógica interna de sua evolução social e religiosa, em direção a um ponto em que, a exemplo da árvore que dá um fruto, ele produzirá o reino milenário ou messiânico. 2. A ação do homem animada e controlada pela religião não apenas deixa de se opor a essa chegada última. Por sua própria natureza, ela acelera seu ritmo. O milênio, em todo caso, vem depois (pós) desse esforço humano coletivo que é uma de suas condições previas.*” In: DESROCHE, Henri. Dicionário de messianismos e milenaristas. São Bernardo do Campo: Umesp, 2000, p. 37

respeito do fim do mundo e do reinado vindouro de Cristo, dando origem ao chamado Evangelho social.

As idéias centrais do novo estado de animo era continuidade natural e progresso social. O otimismo impregnava o ar. O impulsor era o antigo pós-milenarismo, mas acompanhado agora da teoria evolucionista de Darwin. A crença na continuidade natural significava que, de fato, crise alguma era esperada. Aliado a isso, deparamo-nos com o mesmo culto à eficiência e ao pragmatismo já constatado no pré-milenarismo, só que agora a serviço de uma gama antiética de valores. Aqui também, e com menos escrúpulos do que em círculos pré-milenaristas, administravam-se igrejas e organizações religiosas à moda empresarial. A edificação do reino de Deus se tornara uma questão tanto de técnica e programação quanto de piedade e devoção religiosa. (Bosch, 2002, p. 387-88)

Essa noção de que seria desnecessário aos planos de Deus uma grande crise ou intervenção turbulenta entre o período terreno da graça e o período celeste da glória – o milênio de Cristo, uma espécie de transição entre o sazonal e o perene – causou inúmeros desconfortos na igreja protestante norte americana. O Puritanismo que permeara a formação teológica americana concebia uma outra idéia de reino de Deus, baseada na identificação da personalidade de Deus mais próxima do antigo testamento, ou seja, um Deus zeloso, ciumento, que vasculha as profundezas da alma humana cobrando santidade e pureza, pronto a exercer a justiça divina a ponto de exterminar o pecado e punir o pecador.

O Protestantismo estava dividido entre liberais e conservadores, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa. A empresa missionária patrocinada pela linha liberal reconhecia alguma verdade nas religiões não-cristãs e passaram a enfatizar não a salvação da alma, mas a transformação do mundo, redirecionando a mensagem que abandona o foco no indivíduo e se concentra na sociedade. A ala conservadora persistiu nas velhas crenças e nos antigos métodos. O aprofundamento desta divisão fará surgir no meio conservador o fundamentalismo. Apoiou-se e construções teológicas de natureza conservadora os movimentos de santidade se apoiaram em construções teológicas conservadoras. Daí, a formulação doutrinária dos pentecostais possui um parentesco com o fundamentalismo, embora não seja correto confundir um com o outro.

Outro grande ator na consecução do projeto moderno adotado pelo Protestantismo foi, sem sombra de dúvidas, o Movimento Voluntário Estudantil, fundado em 1886, e que tinha como lema “*a evangelização do mundo nesta*

geração”. É sintomático porque une aspectos que pareciam inconciliáveis: jovens recém-egressos das Universidades se apresentam às agências missionárias, aliando conhecimento técnico e acadêmico ao fervor evangelístico, fazendo destes missionários intelectualmente mais preparados que seus congêneres católicos, para se deter ao caso brasileiro. As classes médias brasileiras ao comparar o nível de erudição do clero nacional com os evangelistas estrangeiros tendiam a reconhecer nestes últimos um maior grau de conhecimento.

Não foi apenas com o emprego de estudantes que o Protestantismo buscou associar religião e educação, progresso e fé evangélica. O recurso à colégios e outros estabelecimentos de ensino foi uma constante em terras brasileiras. O contexto sócio-político do período de implantação das missões protestantes no Brasil, foi muito propício para o relativo sucesso desta estratégia de ancoramento e abordagem aos nativos. As tensões surgidas na sociedade nacional pela circulação de idéias liberais, anti-escravagistas e republicanas e a correlação de forças de grupos políticos divergentes que disputavam entre si a hegemonia sobre o país, divididos entre os defensores do regime monárquico e da configuração do tecido social vigente à época e os simpatizantes de sistemas políticos que pareciam fomentar o desenvolvimento, a igualdade e a riqueza (confundidos e/ou identificados com o sistema político norte-americano), favoreceu à simpatia dispensada aos missionários por parte dos grupos que reconheciam nos elementos culturais constitutivos da sociedade americana uma força capaz de colaborar no alcance deste projeto de sociedade para o Brasil.

Estes setores sociais ligados à maçonaria, as concepções filosóficas positivistas, a posturas políticas de cunho liberal e arraigadamente anticlericais, cujos maiores representantes se encontravam nos setores médios, escolarizados e urbanos da sociedade brasileira estavam convencidos de que modelo educacional em vigor no Império não correspondia às suas expectativas nem poderia levar o país a saltar em busca dos patamares de desenvolvimento social e econômico constatados nos países do hemisfério norte. Assim, engajaram-se no transplante da educação aos moldes protestantes e norte-americanos para o Brasil. Seu afã era promover o aparecimento de uma nova mentalidade em condições de tornar-se hegemônica e fazer pender a balança política a seu favor.

É notório que o intelectual Gilberto Freyre foi aluno do Colégio Americano Batista, chegando a freqüentar a Primeira Igreja Batista da cidade do Recife,

fundada em 1886, exemplificando a camaradagem que havia entre os meios vanguardistas da sociedade brasileira e a ideologia educacional protestante naquela época.

Para atingir o objetivo conversionista era preciso promover uma espécie de choque cultural pela educação do qual sairia destacada a superioridade da cultura americana e da fé protestante:

Nós, os evangélicos, estamos plenamente convencido da superioridade dos nossos ideais, mas o povo culto em geral não aceita o Evangelho antes de ficar convencido da superioridade da cultura evangélica. Afinal de contas, a evangelização no Brasil implica no conflito de dois sistemas (ou de duas civilizações: a católica e a evangélica) e o resultado dependerá da possibilidade de demonstrar a superioridade do cristianismo evangélico. Não será fácil no Brasil, onde a vantagem do treinamento de séculos está com os católicos. Os ideais, a maneira de pensar, as instituições políticas e domésticas, os costumes e hábitos sociais do povo, bem como a vida coletiva são influenciados e formados pela religião católica, e naturalmente resistem, até entre os próprios evangélicos, aos princípios de democracia e individualismo. [...] É no campo da educação que o Evangelho produz os seus frutos seletos e superiores. (Crabtree e Mesquita, 1940, p. 125-26)

O depoimento acima transcrito ajuda a entender o porquê que Freyre, um apaixonado pelo Brasil, sua gente e sua cultura, ter descartado o Protestantismo tanto como proposta de fé quanto como visão ideológica. Como há de ser visto mais a frente, nas colocações de Bittencourt Filho (2003), o Protestantismo se desvia da *“Matriz Religiosa Brasileira”*.

DEFRAUDAÇÕES MODERNAS E PENCOSTALISMO

Se é possível compreender o Protestantismo histórico como filho legítimo da modernidade, é também seguro afirmar surgir o movimento pentecostal das decepções e frustrações de expressivo contingente populacional que se viu defraudado em suas expectativas de inclusão e participação nos benefícios prometidos pelo projeto de progresso (logo, de bem-estar) e de democracia (e, portanto, para todos) alardeado pela modernidade.

O Pentecostalismo é, em parte, fruto da incapacidade das engrenagens criadas pelas instituições modernas de fornecer condições de abrangência e inclusão. O Pentecostalismo é o filho bastardo da modernidade. Passa a olhar com

desconfiança o seu discurso, desprezará as conquistas que o homem pode garantir na história. Seu horizonte é o além, o a-histórico.

Uma incursão, ainda que breve, pelos movimentos de santidade americanas, é por demais importante para situar o que estará sendo dito.

Os movimentos de santidade, ou santificação, que começaram a estourar nos Estados Unidos durante o século XIX, foram uma constante por todo aquele período. As maiores influências sofridas pelos pregadores e grupos partidários da busca por santidade foram o metodismo wesleiano, como já se viu, além do pietismo e do apocalipsismo, último ingrediente a se juntar a mistura. O pietismo era a herança dos grandes avivamentos iniciados por Jonathan Edward, oscilando entre uma íntima e reconfortante experiência pessoal do indivíduo e o recurso ao sentimento aproximando-se muito da forma preconizada por Scheleiermacher, por exemplo. O mais interessante no pietismo, e talvez seja esse o seu maior trunfo para poder continuar sendo aceito nas denominações mais rígidas em matéria de ortodoxia, com certeza é a sua especial capacidade em combinar experiência pessoal com o sagrado e um credo hermético. Assim, o pietismo não se interessava pela adesão intelectual à fé; focava na conversão da pessoa, e, não satisfeito, incutia nos indivíduos convertidos a necessidade de se buscar a perfeição, a santificação. Este perfeccionismo ocasionou a abdicação dos esforços humanos em nome de uma total entrega do ser ao divino. Despoja-se o humano imperfeito e se é deixado levar pelo divino na obra de polimento do caráter e espírito do indivíduo.

O apocalipsismo, por seu turno, é em grande parte herança dos movimentos avivalistas somados com a pregação de grupos como os adventistas que aguardavam o retorno imediato do Cristo. Esse tipo de pensamento, embora haja correntes pós-milenaristas dentro do apocalipsismo, tende ao imobilismo e ao escapismo, descomprometendo a pessoa com as coisas terrenas. O misticismo é uma freqüente nesta modalidade de crença, pois o sobrenatural está sempre na iminência de agir, quer pontualmente intervindo em favor dos fieis, quer de maneira definitiva, como se espera ver concretizado, com a instalação repentina do governo de Cristo. Sobre o apocaliptismo e o pietismo, Mendonça dá o seu parecer:

Tanto o pietismo como o apocalipticismo, juntos ou separados, recusam os termos das mudanças teológicas ou sociais; o pietismo, por ignorá-las e preocupar-se unicamente com a vida espiritual, e o apocaliptismo, por escapar para um tempo futuro de bem-

aventurança. No último quartel do século XIX, o pré-milenismo firmou-se em igrejas como a presbiteriana, a reformada, a episcopal e a congregacional. (*op. cit.*, p. 69)

O movimento de santificação era algo supradenominacional, envolvendo a grande maioria dos fiéis de todas as denominações norte-americanas. Algumas incompatibilidades surgiram no seio do movimento, inviabilizando a permanência dos segmentos mais empolgados com a santificação dentro das igrejas estabelecidas. A igreja do Nazareno, cujo lema ainda na atualidade é “*santidade ao Senhor*”, é fruto de cisões derivadas da busca perfeccionista em matéria espiritual no seio da igreja metodista. É válida a inclusão neste estudo da palavra de Barrera (2005), muito pertinente e didática sobre os movimentos de santificação estadunidenses.

O contexto protestante no qual surge o Pentecostalismo vale a pena ser lembrado. Salvo exceção, os Pentecostalismos que chegaram à América Latina, nas primeiras décadas do século XX, foram de procedência norte-americana. As raízes teológicas desse movimento encontram-se no metodismo e no “movimento de santidade”. Nas primeiras décadas do século XIX, circulava nos Estados Unidos uma enorme quantidade de literatura evangélica, orientada a promover a busca de santificação. A doutrina wesleyana da “segunda bênção” – sendo a primeira a conversão – tornara-se objeto de procura intensa, chegando a ser uma obsessão. O fenômeno deve ser entendido no contexto dos “grandes despertamentos” do Protestantismo norte-americano. A literatura evangélica da época registra grandes títulos como: Manual do cristão, Tratado sobre a perfeição cristã, Guia para a perfeição cristã, Guia para a santidade, A doutrina escritural da perfeição cristã, e assim por diante. Algumas dessas publicações tiveram enorme sucesso editorial, por exemplo, o Guia para a perfeição cristã, que se converteu no principal órgão do movimento de santidade entre os metodistas. A literatura estava, pois, saturada do tema da santificação. Também surgiram organizações cujo propósito era a promoção da busca da santidade. Tudo isso levou a uma renovação da doutrina da santificação, movimento que se estendeu primeiro entre os metodistas, que na época já eram uma das maiores Igrejas dos Estados Unidos, e logo nas outras denominações, como a Batista e a Presbiteriana. Professores e pastores viram-se obrigados a tratar do tema da santificação, introduzindo-o em suas aulas, escritos e conferências. (*Ibid.*, p. 90-91)

Com o passar dos anos o que era apenas influência, se tornou obsessão. O cenário religioso norte-americano estava em ebulição. Reuniões de pregadores aivados eram muito freqüentadas. Os fiéis se empenhavam e clamavam para que Deus vivificasse a nação americana. Ansiava-se pelo “mover poderoso do Espírito”, diriam os pentecostais de hoje. Barrera continua a descrever o quadro:

A descoberta do relato sobre a vida da “Igreja primitiva” no livro de Atos, na Bíblia, e a procura intensa por um novo Pentecoste refletiram-se na linguagem pentecostal da literatura evangélica da segunda metade do século XIX. Nesse período, o tema da santificação é substituído pelo Pentecoste. Dito em outras palavras, a santidade torna-se pentecostal. Esse clima permeava grande parte do Protestantismo norte-americano, gerando certo consenso em torno da fraternidade cristã, que servia também para alimentar o sonho da unidade da nação cristã chamada a levar seu modelo para fora de suas fronteiras. O denominacionalismo que separava as Igrejas parecia ceder lugar à unidade pentecostal. Mas esse clima de fraternidade e igualdade entre as pessoas devia passar pela superação de problemas bem mais complicados e objetivos, como a diferença racial e a estratificação social. Ao mesmo tempo, a nação americana recebia migrantes de diferentes tradições religiosas, como judeus e católicos. A unidade americana não podia mais construir-se em torno da religião cristã. O surgimento do Pentecostalismo nos Estados Unidos foi precedido por um divisionismo entre as Igrejas protestantes. As Igrejas se dividiam não apenas por questões teológicas ou doutrinárias, mas também por questões sociais, de etnia e de ideologia. As teologias da evolução, por exemplo, dividiram as Igrejas entre fundamentalistas e liberais. Um dos primeiros líderes da Assembléia de Deus, Charles Perham, era um branco racista e admirador da tenebrosa Ku Klux Klan. Na época, o racismo dividia o país em duas cores. Nos estados do sul, a lei proibia os cultos religiosos mistos.

Outro dos fundadores do pentecostalismo norte-americano foi William Seymour. Ele era negro, escravo e assistia escondido aos cultos de Perham. Tornou-se pregador em um grupo de santidade em Los Angeles e foi um dos primeiros a liderar cultos pentecostais que incluíam a experiência da glossolalia ou manifestações de línguas estranhas, que se tornaria depois a marca registrada do pentecostalismo. O Protestantismo, sempre aberto aos ensinamentos da Bíblia, não tinha como resistir a um movimento que se apoiava na própria Bíblia. Sobre o sentido do Pentecoste mediava apenas uma questão de interpretação. Enquanto a tradição reformada o entendia como um fato histórico original, exclusivo e irrepetível, o pentecostalismo passou a considerá-lo como promessa, conseqüentemente como experiência para o presente. (*Ibid.*, p. 91-92)

Os futuros pentecostais adotaram a escatologia pré-milenarista¹⁰ como cartilha aplicável ao comportamento social; sua ética direcionou-se ao celeste. Os adeptos do pré-milenarismo se tornariam de um ativismo missionário deveras

¹⁰ É ainda Disroche quem fala do pré-milenarismo: “Pré-milenarismo: 1. O reino de Deus intervém *ex-abrupto* por um processo revolucionário, quebrando a corrente das causalidades naturais e históricas, visitando o mundo por meio de um verdadeiro arrombamento a fim de desintegrá-lo, reintergrando-o ou não a um nível mais ou menos próximo deste mundo ou do mundo do além. 2. Essa intervenção é obra de uma iniciativa caracterizada por um *other worldness* (misericórdia ou cólera); sem ela, a ação do homem pelo reino milenário nada pode; ela vem antes (*pré*) dele, só ela torna-o possível. (Id., *Ibid.*)

significativo, daí o curto lapso temporal entre o surgimento do movimento pentecostal moderno e sua chegada ao Brasil em 1910.

Os partidários do pré-milenarismo enxergavam um mundo radicalmente dicotômico, antíteses flagrantes entre o bem e o mal, o salvo e o perdido, o justo e o pecador, não havendo meio termo: salvo pela metade é perdido por inteiro. O destino do indivíduo era decidido por sua escolha pessoal, optando por aceitar a Jesus ou permanecer sobre o peso da condenação eterna. Assim, privilegiava-se a luta contra os pecados pessoais, desprezando a temática das estruturas pecaminosas, tão caras aos pós-milenaristas.

Um outro aspecto relevante onde se entrecruzam reações a favor da liberdade de consciência, bandeira oriunda da Reforma do século XVI e também destacada área do programa da modernidade com o seu apreço pelo indivíduo, é a ortodoxia eclesiástica que procurava manter uma unidade coerente alicerçada, em parte, também no projeto moderno de a tudo dar uma resposta satisfatória à razão, o que muito incomodavam aqueles que queriam maior autonomia de expressão para as “coisas do Espírito” no ambiente das denominações protestantes. O embate se dá justamente no nevrálgico ponto da legitimidade para se interpretar a Bíblia:

No que concerne à hermenêutica, o novo movimento aderiu a duas posições as quais mesmo que seus defensores não o tenham percebido, eram em essência irreconciliáveis. A primeira era o princípio, formulado classicamente no lançamento da Aliança Evangélica (britânica), em 1846, do dever e direito ao julgamento privado na interpretação das Sagradas Escrituras. Esse princípio expressava o desejo “moderno” de cada crente deve chegar a uma compreensão pessoal da fé e a um compromisso pessoal. Tal convicção, porém só poderia estar em tensão com uma outra doutrina, ou seja, a da inerrância da Bíblia – da Bíblia como “um repertório de fatos, uma revelação de doutrinas e uma instância de apelo para todas as questões com as quais esteja relacionada a Bíblia como recipiente de verdades proposicionais que podem ser determinadas por qualquer pessoa que a examinar com imparcialidade e como literalmente verdadeira nas suas afirmações. Em cada subgrupo, havia um conjunto de dogmas inegociáveis usados como xibolotes para demarcar a divisa entre o subgrupo e outros; e para cada um dos dogmas apelava-se diretamente à Escritura. (Bosch, *op. cit.*, p. 381-382)

Se a estas últimas coisas que vem sendo ditas forem acrescidos do contexto social norte americano do final do século XIX e início do XX, sobre o qual pairava uma intensa ansiedade combinada com certa frustração ante o fato da restrita capacidade da modernidade de incluir na esteira de seus benefícios parcelas,

significativas da sociedade, é possível se identificar as brechas e rachaduras que permitem vir à tona o Pentecostalismo.

O aparecimento de uma mentalidade desesperançada e melancólica em relação à sociedade foi o que se seguiu. O ser humano poderia fazer muito pouco em prol do bem-estar do mundo; dever-se-ia aguardar o retorno de Cristo para que fossem modificados em profundidade as estruturas sociais contaminadas desde sempre pelo pecado. Dessa forma, os pentecostais assumiram uma forma de ser isolacionista, retirada do mundo e de suas preocupações políticas, não formulando um modelo de sociedade que se devesse almejar. Seu projeto poderia ser denominado de a-histórico, pois obliterou as questões de cunho social da forma pela qual enxergava a vida.

Outros grupos também participantes das convicções pré-milenaristas, no dizer do já citado Bosch, não compartilhavam tanta radicalidade na separação em relação às coisas da vida secular, não havendo *“apelo no sentido de as pessoas abandonarem a maioria dos padrões do estilo de vida da classe média americana. Em verdade, era para esses valores que as pessoas deveriam ser convertidos”*, o que demonstra que *“esses mesmos pré-milenaristas negadores do mundo não eram realmente apolíticos”*. (2002, P. 385)

Na verdade, a perspectiva teológica pré-milenar abrangia um círculo muito maior de adeptos do que os pentecostais. As denominações de orientação evangelical não estavam dispostas a abrir mão das benesses do progresso moderno, uma vez que estavam inseridos no seu êxito. O corte sociológico e de classe dos seus membros demonstra que os seus valores sociais não se incompatibilizam com a modernidade, antes ajustam-se e acomodam-se, muito diferente do que ocorria com os pentecostais.

PÓS-PENTECOSTALISMO E PÓS-MODERNIDADE

Um debate inconcluso. Um tema espinhoso. É assim que se pode considerar a querela entre modernidade e pós-modernidade, enquanto momento filosófico-cultural do mundo de hoje. Poucas vezes uma expressão causou tanta celeuma e desconforto nos meios eruditos quanto o vocábulo pós-modernidade. A geração mais recente da Escola de Frankfurt, encabeçada por um gigante como Jürgen Habermas, se desdobra para afirmar a validade ainda vigente do projeto

emancipatório da razão iluminista, vindo nas afirmações pós-modernas um forte tom conservador ou neoconservador. Do outro lado, encontra-se um Jean-François Lyotard que vaticina de uma maneira bastante empolgada o declínio das grandes narrativas que guiavam os projetos derivados do iluminismo, sejam eles de que coloração fossem.

Então, no que consistiria o fenômeno pós-moderno e quais as suas implicações? Em primeiro lugar, há uma fratura nos eixos norteadores da existência humana, isto é, os antigos balizamentos (Razão, História, Estado, Ciência, Sujeito) foram colocados em cheque, postos na condição de invenções humanas, do tamanho exato de ficções.

Depois, aparece uma nova apreciação do tempo. A modernidade mirava o futuro, – daí a idéia de progresso e evolução, – em contraste com o medievo pré-moderno que se contentava em contemplar o passado. Na era pós-moderna estaria sendo reverenciado como supremo referencial de tempo o presente, ou seja, o agora, o “*faça já*”. Há uma carência de expectativa futura, o que aproximaria a pós-modernidade do niilismo.

Pode-se ainda elencar a liberalização dos câmbios e das combinações, o que faz do pós-moderno uma época de prevalência do eclético, do inusitado. As colagens e as bricolagens, os simulacros: tudo isso demonstra uma incrível liberdade em se combinar fragmentos, em juntar coisas anteriormente não-associáveis.

Contudo, nenhum fator é mais decisivo para a deflagração do espírito pós-moderno quanto o advento da era da informação e da sociedade midiática. A bem da verdade, a difusão dos valores tidos como pós-modernos deve muitíssimo a capacidade de produção e distribuição, a grande capilaridade e penetração advindos das tecnologias de informação e as novas modalidades de entretenimento, todas elas postas a serviço do consumo.

A chegada da chamada sociedade de informação pós-industrial como sucessora da sociedade industrial moderna, onde predominava a manufatura de bens, é o habitat gerador dos valores e práticas vinculados ao pós-moderno. Essa nova mentalidade, ao menos no discurso, apregoa mais do que simplesmente tolerância por outros comportamentos e pontos de vista: ela estaria apta a homenagear e celebrar o diferente, o diverso. Nisto talvez se encontre o grande perigo a que Habermas faz menção a encontrar fortes traços de conservadorismo na

empreitada pós-moderna, a saber, a massificação da diversidade e seu rebaixamento à condição de produto, tão comercializável quanto outro qualquer e por isso passível de ser colocado à venda nas gôndolas dos supermercados.

Numa posição mais moderada ante o duelo entre os defensores da modernidade e teóricos entusiastas da pós-modernidade, encontra-se o sociólogo inglês Anthony Giddens (1991). Sua intervenção no debate caminha no sentido de situar o tempo pelo qual passamos como o da alta-modernidade, que viria a ser um momento de modernidade aguda, que questiona a si mesmo, numa ampliação dos valores da modernidade agora voltados contra si mesmo:

A pós-modernidade se refere a algo diferente, ao menos como eu defino a noção. Se estamos nos encaminhando para uma fase de pós-modernidade, isto significa que a trajetória do desenvolvimento social está nos tirando das instituições da modernidade rumo a um novo e diferente tipo de ordem social. O pós-modernismo, se ele existe de forma válida, pode exprimir uma consciência de tal transição, mas não mostra que ela existe.

Ao que se refere comumente a pós-modernidade? Afora o sentido geral de se estar vivendo um período de nítida disparidade do passado, o termo com freqüência tem um ou mais dos seguintes significados: descobrimos que nada pode ser conhecido com alguma certeza, desde que todos os “fundamentos” preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade; que a “história” é destituída de teleologia e conseqüentemente nenhuma versão de “progresso” pode ser plausivelmente definida; e que uma nova agenda social e política surgiu com a crescente proeminência de preocupações ecológicas e talvez de novos movimentos sociais em geral. (p. 52)

Comentando Giddens, Campos (1997) dirá que:

[...] o emprego do conceito de pós-modernidade pressupõe uma perspectiva de descontinuidade e de rompimento das fronteiras anteriormente delimitadas. Assim, o ser humano estaria vivendo um processo social de atomização, tornando-se mais individualista, desprovido de historicidade, voltando-se para si mesmo, na busca de referências para o viver diário. Nesse contexto, valoriza-se o lúdico, enfatiza-se o irracionalismo e descrê-se da modernidade e de tudo que a caracteriza. Para o indivíduo, pouco lhe interessa o passado e o futuro, pois sua ênfase privilegia o presente. (p. 46)

Para Giddens, a propalada pós-modernidade ainda não chegou, mas tende a se tornar hegemônica na cultura mundial, principalmente naquela veiculada pela mídia, um estilo de vida que era, até então, um fenômeno localizado. A sua chegada nas várias regiões do mundo vai provocando o “*desencaixe dos sistemas sociais*” e

uma posterior reordenação das relações sociais, influenciadas pela entrada contínua de novos conhecimentos.

A aposta de Giddens é ser esta uma época de transições, caracterizada pela reflexividade da própria modernidade. A pós-modernidade teorizada por muitos não passaria de um desdobramento da própria modernidade. Suas palavras caminham neste sentido:

Ao invés destes desenvolvimentos nos levarem para “além da modernidade”, eles nos proporcionam uma compreensão mais plena da reflexividade inerente à própria modernidade. A modernidade não é perturbadora apenas devido à circularidade da razão, mas porque a natureza desta circularidade é decisivamente intrigante. [...]. A modernidade revela-se enigmática em seu cerne e parece não haver maneira deste enigma poder ser “superado”. Fomos deixados com perguntas que uma vez pareceram ser respostas, e devo argumentar ulteriormente que não são apenas os filósofos que se dão conta disto. Uma consciência geral deste fenómeno se filtra em ansiedades cuja pressão todos sentem. (Giddens, *op. cit.*, p. 55)

Nesta etapa, é interessante resumir os pontos principais esboçados por Jean-François Lyotard, aquele que teria sido o arauto da pós-modernidade, embora ainda no século XIX Nietzsche já tenha lançado uma enorme suspeição sobre tudo o que procedia do iluminismo. Em primeiro lugar, Lyotard (1986) diz ser o local de instalação da condição pós-moderna as sociedades pós-industriais, onde predomina a informatização, comprometendo a antiga maneira de produzir e transmitir conhecimentos. Assim sendo, a legitimidade desses saberes não é mais algo que se possa por acima de qualquer suspeita, nem poderia este saber se pretender fiador dos “meta-discursos” ou “meta-narrativas” (*grandes récits*).

As narrativas emancipatórias, mais do que qualquer outras, estariam fulminadas de modo inexorável, não escapando nada nelas contidas, quer mesmo a narrativa marxista da superação da exploração e da alienação pela socialização do trabalho, quer ainda a narrativa capitalista da derrota final da pobreza pelo desenvolvimento tecnológico e industrial capaz de produzir bens suficientes para a satisfação das necessidades humanas e criação de uma situação generalizada de bem-estar.

O que então substituiria como lastro e fonte de valorização as grandes narrativas? Certamente que os discursos fragmentados, capazes de melhores

performances em termos de imaginação, e por isso mesmo capaz de reinventar as formas de se fazer ciência e de se organizar a sociedade.

Por fim, Lyotard não crê na capacidade dos seres humanos encontrarem um denominador comum, constituindo-se o consenso uma impossibilidade. A humanidade não caminharia como um sujeito coletivo, unida em busca da sua emancipação conjunta. Entretanto, a condição pós-moderna não seria algo situado contra o moderno nem mesmo após o moderno necessariamente.

Depois dessas considerações genéricas sobre a pós-modernidade é preciso trazer a discussão para a esfera da religião e como esta recebe o fenômeno do pós-moderno, já que nos autores acima vistos, embora não haja uma concordância, é perceptível em todos eles a impressão de que algo foi irremediavelmente alterado no ambiente sócio-cultural globalizado, e que para fins deste trabalho continuará sendo chamado pelo termo pós-modernidade.

Stéfano Martelli escreveu uma obra de título *A Religião na sociedade pós-moderna*, no qual aborda as teorias sociológicas clássicas sobre religião, a grande maioria delas formuladas numa época de transição do mundo rural para o mundo industrial-urbano, e que no entendimento do sociólogo da religião italiano encontram-se obsoletas e não servem de quadro referencial interpretativo do atual estágio dos fenômenos religiosos tais quais se apresentam no mundo pós-industrial de hoje.

Seguindo a linha histórica do pensamento sociológico que se debruça sobre a religião, estuda o conceito de secularização, relacionado as transformações verificadas na sociedade, culminando por realizar um esforço de construção de cenários para a religião na sociedade pós-moderna. Seu objetivo é “*indicar algumas pistas de análise para uma sociologia da religião que queira ser sensível à complexidade do fenômeno religioso*” (p. 452). Neste afã, o autor afirmará haver espaços no plano cultural para a manifestação de espontaneidade na qual é posta a transcendência, opondo uma racionalidade instrumental rígida a uma racionalidade de caráter substancial, mais flexível, dinâmica e imprevisível. Nas suas próprias palavras:

Na verdade, a observação atenta dos fenômenos sociais leva à conclusão de que a racionalidade instrumental reine incontestemente somente nos meios mais especializados e, no entanto, deve conviver com uma pluralidade de formas simbólicas que lhe podem ser

reduzíveis, as quais prosperam justamente por causa da relativa autonomia que distingue o campo cultural, caracterizado por uma crescente intensidade de fluxos comunicativos. O desencanto e a racionalização não são, portanto, um destino universal e irreversível; ao contrário, criam-se espaços e ocasiões para repensar, em termos de racionalidade substancial, nas questões-limite da experiência humana. Igualmente é recolocada a questão de transcendência até nas biografias de pessoas, como os cientistas, que estão mais dentro de setores dominados pela racionalidade instrumental. (Martelli, 1995, p. 452-453)

O riquíssimo acervo simbólico da religião parece lhe dar a vantagem de que necessitaria para vencer de uma vez a ameaça do processo de secularização e de elevar o religioso como um campo criativo e restaurativo do ser humano:

Também no plano macro-sociológico a Religião pode encontrar novos graus de liberdade em sua relação com a sociedade, na época do “eclipse da secularização”. A condição “pós-moderna” poderia favorecer, paradoxalmente, um renovado interesse pela Religião, embora em níveis diversificados e com modalidades diferenciadas, isto é, tanto no plano “micro”, como no “macro”, ao mesmo tempo em nível pessoal e em nível institucional. Tendo sido deixada de lado a ênfase colocada pela modernidade sobre a secularização como racionalização unilinear e onabrangente, e tendo aparecido toda a fragilidade da secularização como subjetivação (a pós-modernidade não é apenas a época do “fim da História” mas também a da “morte do sujeito”), a Religião constitui, hoje, uma reserva de símbolos e significados, reproduzidos institucionalmente, ou livremente buscados pelos indivíduos, dentro de uma multiplicidade de percursos e níveis. (*Ibid.*, p. 453)

Falando do Catolicismo europeu, seu objeto de estudo mais próximo, Martelli enxerga na metáfora da “igreja como complexidade”, o cenário mais favorável no qual as relações entre religião e sociedade poderiam ser compreendidas. Vale a pena olhar os seus argumentos:

O sétimo e último cenário, que para nós oferece mais elementos para interpretar as relações entre Religião e sociedade “pós-moderna” é a “*metáfora da Igreja como complexidade*”. Complexidade, em termos de organização da vida social, indica que, na sociedade contemporânea, reduziu-se o espaço dos comportamentos e das expectativas reguladas pela necessidade ou pelo costume, e que se amplia um espaço de indeterminação, ou seja, de liberdade, aberto à iniciativa dos indivíduos e dos grupos. Complexidade é também a disponibilidade, para a vida social, de muitos outros instrumentos de intervenção aos desafios de um ambiente, seja físico ou humano, o qual se torna sempre mais ativo, sempre mais heterogeneamente reativo em relação aos sistemas sociais. Complexidade é também crescimento de autonomias dentro da organização social.

[...]

A metáfora da complexidade parece mais adequada do que as procedentes, para interpretar as mudanças dentro da religião

institucional, levando, ao mesmo tempo, em conta os grandes eventos socioculturais e político-internacionais recentes, os quais configuram um quadro das relações entre Catolicismo e sociedade, bem diverso daquele que as teorias da secularização tinham até agora delineado, a ponto de exigir um posterior esforço de imaginação teórica. (*Ibid.*, p. 464-465)

A idéia de complexidade é sobremaneira interessante. Com gradações diferenciadas e guardadas as devidas distâncias entre o contexto europeu e a realidade social brasileira, pensa-se ser aplicável tal “metáfora” como instrumento analítico do fenômeno religioso pós-pentecostal que se encontra em franca expansão no país.

Continuando sua explanação sobre o relativo revigorecimento religioso europeu, Martelli recorre a uma série de acontecimentos que demonstraram ao ser humano a sua incapacidade de gerir com minuciosa precisão os fatos da vida, lançando-o numa ansiedade só estancável em algum alicerce transcendente, sem que no entanto viesse a ocupar o seu antigo lugar central na vida cotidiana.

[...] a perda de confiança nas perspectivas sociais e mundiais dos anos 60 (segurança social para todos, paz universal, desenvolvimento etc) e o crescimento da inquietação, dos temores por causa da poluição ambiental, dos medos por causa da expansão da criminalidade, temores de contágio pela AIDS e também a liberdade, a insegurança cotidiana, a dificuldade de programar etc.; tudo isso colocou novamente uma “necessidade de religião-ambiente” que, porém, não incide nas opções cotidianas do sistema e, portanto, é um fator conservador ou, no máximo, configura-se como subsistema especializado para algumas funções alternativas ou complementares ao *Welfare State*. (*Ibid.*, p. 465)

Se em Martelli a pós-modernidade deixa a religiosidade figurar novamente como elemento de relevância para a determinação da vida social por ser ela necessária, dada a inaptidão da modernidade em preencher os vazios existenciais humanos, num pensador como Zygmunt Bauman a religião adquire o seu status nestes novos tempos graças as debilidades conceituais que o “espírito pós-moderno” não se nega a integrar em algo mais amplo. Desse modo:

O espírito pós-moderno, desta vez, concorda em suprir essa família, maltratada ou condenada à deportação pela razão científica, de uma permanente licença de residência. O espírito pós-moderno, mais tolerante (visto que mais consciente de sua própria fraqueza) do que seu antecessor e crítico moderno, está sensatamente consciente da tendência das definições a esconder tanto quanto revelam e mutilar, ofuscar enquanto aparentam esclarecer e desenredar. Ele também aceita o fato de que, com demasiada frequência, a experiência

transborda das gaiolas verbais em que desejaríamos retê-la, de que há coisas sobre as quais devemos silenciar, uma vez que não podemos falar delas, e de que o inefável é uma parte tão integral da maneira humana de estar no mundo quanto a rede lingüística com que tentamos (em vão, e por acaso, embora não menos vigorosamente por essa razão) captá-lo.

A chegada da serenidade pós-moderna não significa, evidentemente, ser provável que as desesperadas tentativas de “definir a religião” estejam para se reduzir a uma pausa. O espírito pós-moderno não podia viver completamente de acordo com a combativa convocação de André Breton “para lidar drasticamente com *aquele ódio do maravilhoso*, que é o exuberante em algumas pessoas”. O espírito pós-moderno é bastante humilde para proibir e bastante fraco para banir os excessos da ambição do espírito moderno. Ele apenas, por assim dizer, os coloca em perspectiva – expõe suas nascentes interiores, assim como sua vaidade. (Bauman, 1998, p. 205)

Fica no ar a pergunta sobre quais funções caberia a religião desempenhar na pós-modernidade. Bauman aborda este tema partindo de colocações de Alain Touraine sobre a matéria. Para este último pensador a religião teria três “utilidades” precípuas na vida social. As duas primeiras, ordenar a rotina estabelecendo o ritmo da vida e fixar uma rígida estratificação social, teriam sido solapadas e destituídas pela modernidade. Restaria tão somente uma última função, que Bauman apresenta e debate da seguinte maneira:

A terceira utilidade da religião é descrita por Touraine como “a apreensão do destino, da existência e da morte humana”. No caso dessa última função, Touraine observa seu incessante “isolamento”: “como a dança e a pintura, a religião se torna uma atividade de lazer, isto é, comportamento deliberado, não-regulamentado, pessoal e secreto”. Essa afirmação pode ser aceita com uma condição de que é o próprio “interesse pela existência e pela morte” que foi relegado a passatempos de lazer, aqueles que apresentam apenas um impacto marginal no modo como são organizadas as atividades da vida séria e cotidiana. Se as “igrejas e seitas” existentes, particularmente aquelas que se gabam de um número maior, e de crescimento mais rápido, dos seguidores podem ser similarmente marginalizados como utilidades de lazer, é discutível. O ponto importante é que, com o fim de resistir a tal marginalização, as igrejas e seitas que conseguiram fazer exatamente isso tenham precisado assenhorear-se de outras funções que não a de abastecer a preocupação com os mistérios da existência e da morte. (*Ibid.*, p. 214-215)

Aqui Bauman levanta uma questão importantíssima. As modalidades religiosas que continuam em alta na nossa época são justamente aquelas que mostraram ter capacidade de adaptação ao novo meio sociocultural. Para tanto, avocaram para si outras demandas. Afirmaram possuir legitimidade para opinar não só quanto as causas do além; disseram ter pertinência para se intrometerem em

assuntos da vida cotidiana daqueles para os quais direciona seu discurso. A cada vez maior participação dos evangélicos, notadamente os de linhagem pós-pentecostal, bem como o apelo a soluções no campo da saúde, nas finanças e negócios, e nos problemas sentimentais, dão segura comprovação para a intervenção feita por Bauman a respeito do ultrapassamento da religião das fronteiras às quais permanecera adstrita durante todo o período moderno.

Se for tomado em consideração o que já foi dito há pouco sobre a crescente ansiedade trazida ao âmago dos seres humanos por este tempo traiçoeiramente incerto e volúvel, onde nada é para sempre, então poder-se-á melhor compreender a necessidade de um discurso forte, de uma fala viril, capaz de impor uma identidade ao indivíduo fragilizado que se apresenta na pós-modernidade.

Aparece neste trabalho novamente Anthony Giddens. Algo que ele chamou de *segurança ontológica* passou a ser o estado de espírito buscado por todos e todas nós.

A segurança ontológica é uma forma, mas uma forma muito importante, de sentimentos de segurança no sentido amplo em que empreguei o termo mais atrás. A expressão se refere à crença que a maioria dos seres humanos têm na continuidade de sua auto-identidade e a na constância dos ambientes de ação social e material circundantes. Uma sensação da fidedignidade de pessoas e coisas, tão central à noção de confiança, é básica nos sentimentos de segurança ontológica; daí os dois serem relacionados psicologicamente de forma íntima.

A segurança ontológica tem a ver com “ser” ou, nos termos da fenomenologia, “ser-no-mundo”. Mas trata-se de um fenômeno emocional ao invés de cognitivo, e está enraizado no inconsciente. (Giddens, *op. cit.*, p. 95)

Privados deste estado de segurança ontológica os seres humanos vagueiam carentes, ávidos por encontrar preenchimentos que lhes façam crer possuir uma identidade, que lhe asseverem ser alguém. Estes infelizes personagens precisam ainda optar pelo que é mais urgente: a tranqüilidade quanto ao mundo vindouro ou encontrarem o seu “eu” ou ao menos um “eu” qualquer nesta vida.

São as incertezas concentradas na *identidade individual*, em sua construção nunca completa e em seu sempre tentado desmantelamento com o fim de reconstruir-se, que assombram os homens e mulheres modernas, deixando pouco espaço e tempo para as inquietações que procedem da insegurança *ontológica*. É nesta vida, neste lado do ser (se é que absolutamente há outro lado), que a insegurança existencial está entrincheirada, fere mais e precisa ser tratada. Ao contrário da insegurança ontológica, a incerteza

concentrada na identidade não precisa nem das benesses do paraíso, nem da vara do inferno para causar insônia. Está tudo ao redor, saliente e tangível, tudo sobressaindo demais nas habilidades rapidamente envelhedoras e abruptamente desvalorizadas, em laços humanos assumidos até segunda ordem, em empregos que podem ser subtraídos sem *qualquer* aviso, e nos sempre novos atrativos da festa do consumidor, cada um prometendo tipos de felicidade não experimentados, enquanto apagam o brilho dos já experimentados. (Bauman, *op. cit.*, p. 221).

O fato das experiências vivenciadas serem de uma efemeridade impressionante, aguça ainda mais a busca. Por isso, partem com maior voracidade ao encontro de identidades pré-moldadas, de gente pronta para lhes dizer o que fazer. E nisto é possível perceber as profundas semelhanças entre as ênfases, quer por meio dos discursos quer pelo emprego do material simbólico dos hinos e cânticos pós-pentecostais e os apelos da sociedade de consumo, firmados nas possibilidades de sentir e de usufruir. Recorre-se, de novo, a Bauman:

Os homens e mulheres pós-modernos realmente precisam do alquimista que possa, ou sustente que possa, transformar a incerteza de base em preciosa auto-segurança, e a autoridade da aprovação (em nome do conhecimento superior do acesso à sabedoria fechado aos outros) é a pedra filosofal que os alquimistas se gabam de possuir. A pós-modernidade é a era dos especialistas em “identificar problemas”, dos restauradores da personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de “auto-afirmação”: é a era do “surto de aconselhamento”. Os homens e mulheres pós-modernos quer por preferência, quer por necessidade, são *selecionadores*. E a arte de selecionar é principalmente em torno de evitar um perigo: o *de perder uma oportunidade* – por não vê-la bastante claramente; ou por não persegui-la bastante incisivamente, ou por ser um agente de demasiada inexperiência para capturá-la. Para evitar esse perigo, os homens e mulheres pós-modernos precisam de aconselhamento. A incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da religião: ela concebe, em vez disso, a procura sempre crescente de especialistas na identidade. Homens e mulheres assombrados pela incerteza de estilo pós-moderno não carecem de pregadores para lhes dizer da fraqueza do homem e da insuficiência dos recursos humanos. Eles precisam da reafirmação de que podem fazê-lo – e de um resumo a respeito de *como* fazê-lo. (*Ibid.*, p. 221-222)

É preciso dizer ao homem e a mulher hodiernos que é lícita toda a aspiração de grandeza e o provar das mais intensas sensações. A grande benção de Deus deixa de ser o amor, o conforto; agora os verdadeiramente abençoados estão em campanha pela prosperidade, e os quinhões aos quais julgam ter direito são cada vez mais aumentados.

Falando daquilo que deveria suceder as já ultrapassadas “*organizações religiosas*”, Bauman procede a uma articulação que, sem exagero algum, pode muito bem ser aplicada as igrejas de linha pós-pentecostal, dada a confortável ambientação que elas têm no mundo pós-moderno.

Obviamente já não são as “organizações religiosas”, com a sua mensagem da perpétua insuficiência do homem, que são mais bem adaptadas à “comunicação da experiência máxima a quem não atinge o máximo”. O que quer que lhes tome o lugar deve antes e acima de tudo abolir totalmente o conceito de “quem não atinge o máximo” e declarar a experiência máxima um dever e uma perspectiva realista para todo o mundo. “Você pode fazer isso”. “Todo o mundo pode fazê-lo”. Cabe somente a você decidir se vai fazê-lo”. “Se você deixa de fazê-lo, só tem de botar a culpa em você mesmo”. Em segundo lugar, desligado o sonho da experiência máxima das práticas inspiradas na religião, de abnegação e afastamento das atrações mundanas, é necessário atrelá-lo aos desejos dos bens terrenos e dispô-lo como a força condutora de intensa atividade como consumidor. Se a versão religiosa da experiência máxima costumava reconciliar o fiel com uma vida de miséria e privação, a versão pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório. Os exemplos e profetas da versão pós-moderna da experiência máxima são recrutados na aristocracia do consumismo – aqueles que conseguiram transformar a vida numa obra de arte da acumulação e intensificação de sensações, graças e consumir mais do que os que procuram comumente a experiência máxima consumir produtos mais refinados e consumi-los de um modo mais requintado. (*Ibid.*, p. 224)

Não se pode fugir de aceitar o fato de que a pós-modernidade trouxe implicações de grandioso vulto para a religiosidade mais tradicional, acarretando novas formas de expressão de religiosidade e de acesso ao sagrado. Isso parece ser uma necessidade, dada a concorrência acentuada de outros núcleos agregadores e chamativos no interior da cultura pós-moderna.

Leonildo Silveira Campos vê uma tendência integralizadora de pontos outrora díspares e irreconciliáveis contribuindo para o êxito e dinamismo daquilo que neste trabalho assume-se por pós-pentecostalismo e ele trata pela forma mais frequentemente utilizada na literatura especializada, neo-pentecostalismo:

A pós-modernidade tem sido apresentada como uma das causas do surgimento de novos movimentos religiosos no Ocidente. G. K. Nelson relaciona a penetração de visões de mundo entre nós, vindos do Oriente, à necessidade que as pessoas tem de reordenar a vida numa sociedade naturalista e secularizada. Nessa mesma linha, podemos analisar o neopentecostalismo, enfocando a passagem de um cenário cultural ocidental, racionalista e científico, no qual

predominou a influência de Newton-Descartes na produção de uma visão analítica e desagregadora da vida, para uma visão mais integralizadora, à qual se atribui a qualidade de ser “holística”. O advento dessas novas opções de misticismo e religiosidade, em substituição às ênfases na ação social, acabou por beneficiar também os novos movimentos religiosos de origem cristã, entre eles o movimento carismático na Igreja Católica e o neopentecostalismo protestante. (Campos, *op. cit.*, p. 46-47)

Essa integralização, contudo, não significa uma recepção amistosa de todo produto disponível à uma coligação. O patrimônio das religiões de matriz africana, por exemplo, é incorporado. Só que sua utilização serve mesmo é para demarcar uma fronteira de identidade entre as “coisas de Deus” e as “coisas do diabo”. Aliás, dentro da pós-modernidade, a identidade é um tema em evidência.

Katryn Woodward diz que *“as identidades são produzidas em momentos particulares no tempo”* (2000, p. 38). E porque se discute tanto a respeito da identidade? Justamente por conta desta encontrar-se em crise: *“os processos históricos que, aparentemente, sustentavam a fixação de certas identidades estão entrando em colapso e novas identidades estão sendo forjados”* (p. 39). Nesse processo de reconfecção das identidades se procura um lastro que assegure certas reivindicações de tradição (no caso dos pós-pentecostais a sua vinculação histórica com os ramos protestantes que lhes antecederam) ou o seu assentamento em fontes fidedignas de legitimidade (a Bíblia, por exemplo).

A identidade instaura-se numa relação, enquanto que as diferenças são construídas por meio de uma demarcação simbólica. É a diferença que fornece sentido as práticas e relações sociais que os seres humanos estabelecem.

Identidade e diferença são faces de uma mesma moeda, já que a última é decisiva na formação da primeira. Os sistemas simbólicos tendem a reproduzir as diferenças. *“A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença”* (p. 39-40). Falando de Durkheim e de seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, a autora dirá que:

Utilizando a religião como um modelo de como os processos simbólicos funcionam, ele (Durkheim) mostrou que as relações sociais são produzidas e reproduzidas por meio de rituais e símbolos, os quais classificam as coisas em dois grupos: as sagradas e as profanas.

[...] Segundo Durkheim, se quisermos compreender os significados partilhados que caracterizam os diferentes aspectos da vida social, temos que examinar como eles são classificados simbolicamente. Assim, o pão que é comido em casa é visto simplesmente como

elemento da vida cotidiana, mas quando especialmente preparado e partido na mesa da comunhão, torna-se sagrado, podendo simbolizar o corpo de Cristo. (*Ibid.*, p. 40-41)

A música também passa por igual transformação. Se composta e executada por pessoas “ungidas”, se sua mensagem trata de assuntos relacionados com os desígnios divinos para nossa vida, então ela deixa o plano do entretenimento ou da inspiração, ganhando uma áurea especial. Foi sacralizada.

O pós-pentecostalismo, expressão religiosa que guarda uma estreita cumplicidade com a pós-modernidade, ao contrário de seus predecessores, não tem um projeto histórico, à *la* Protestantismo, isto é, com visão de futuro e idealização de sociedade ou a-histórico como o escapismo isolacionista do Pentecostalismo clássico. Ele oferece à base, à grande massa de seus fiéis, pequenos e localizados projetos pessoais. Daí, tantos cultos e celebrações realizados durante toda a semana, encampando as mais diversas áreas da vida cotidiana: um culto na segunda-feira para a resolução de problemas sentimentais, uma corrente na terça para solucionar dificuldades financeiras, na quarta uma celebração em prol da família, na quinta ocupa-se da saúde, na sexta do “descarrego” e dos “encostos”, no sábado a tônica são as causas impossíveis e no domingo, um culto de cura e libertação arremata a semana, e isso tudo em três horários, pois o importante é servir bem ao fiel. Já para a cúpula, o projeto pós-pentecostal é uma empreitada em busca do poderio político e econômico, ao julgar pelos inúmeros empreendimentos e candidaturas oriundos do alto clero deste segmento.

No tocante ao aspecto teológico-escatológico, o pós-pentecostalismo não se apresenta nem adepto do pós-milenarismo protestante, nem partidário do pré-milenarismo dos pentecostais de primeira hora. Ocupa-se do cotidiano, das coisas deste momento, posto que é o presente que importa. O pós-pentecostalismo é o “já”, o “*pra hoje*”, o “*eu não posso esperar*”. O agora tornou-se sagrado.

ORGANIZANDO AS EXPRESSÕES NAS BACIAS SEMÂNTICAS

Gilbert Durand advoga que a formação do imaginário, que irá ser objeto de maior detalhamento no próximo capítulo, se dá por meio de uma dinâmica específica, representada pelo que ele chamou metaforicamente de “*bacias*

semânticas”, numa apropriação de explicações surgidas no campo da embriologia para se explicar o processo de maturação do embrião.

A constatação inicial que levou Durand a pensar as bacias semânticas é a seguinte: há no curso da história alterações de conteúdos semânticos e estilísticos que dão origem a uma certa mentalidade; uma determinada homogeneização do corpo social no que diz respeito a idéias mestras, à moda, e aos meios de se expressar como a linguagem escrita, por exemplo. Essas tendências não ocorrem de uma maneira frouxa e sem obedecer algum critério. Para demonstrar como se estatui a mentalidade padrão de uma determinada época é que Durand criou a “metáfora fluvial”. Que se tenha sempre em vista que as bacias semânticas são processos dinâmicos e seqüenciais, como a própria idéia de rio deixa transparecer.

As bacias semânticas são compostas por seis fases ou “subconjuntos” que facilitarão a análise da matéria-prima sobre o qual se detém os estudiosos do imaginário (pictografia, mitos condutores, por exemplo), podendo ao final da averiguação do material selecionado proporem-se mensurações que justifiquem as mudanças percebidas no comportamento e mentalidade de uma sociedade.

A primeira etapa componente de uma bacia semântica seria a do *escoamento*. O período de escoamento se assemelha a diversos vazamentos, cada um com suas especificidades, mas que convergiram em um determinado ponto em comum: sua dissidência com a mentalidade vigente (Durand, 1998, p. 104-106)

Depois ocorre a *divisão das águas* em que se cuida do “*momento da junção de alguns escoamentos que formam uma oposição mais ou menos acirrada contra os estados imaginários precedentes e outros escoamentos atuais*” (p. 107). É nesta fase, portanto, que ocorre a polarização em torno de idéias-mestras.

Segue-se o período das *confluências*. A linha vencedora do embate passa a recepcionar as ramificações de pensamento que precisam desaguar nela: “*Assim como um rio formado de seus afluentes, uma corrente nitidamente consolidada necessita ser reconfortada pelo reconhecimento, apoio das autoridades locais e das personalidades e instituições*” (p. 110). O processo de *confluência* torna o rio mais caudaloso, dota-o de profundidade, confere-lhe maior número de correntezas. Vai sendo consolidada uma nova era, com uma outra mentalidade, mitos diretores, cosmovisão, gestos, interesses e estilos são introduzidos de maneira mais incisiva.

O próximo momento é o *batismo*. Após a consolidação é preciso dar nome ao novo tempo que surge. A nomenclatura escolhida é “*o nome do pai solidamente*

mitificado, esboça-se quando um personagem real ou fictício caracteriza a bacia semântica como um todo” (p. 112), ou seja, o nome do rio. Durand dá o exemplo de São Francisco de Assis e o “*século franciscano*” para nomear o século XII.

Poder-se-ia falar nos termos a que este trabalho se propõe, do “*século das luzes*” dos pais iluministas do 18, ou no campo do Protestantismo mundial da “*era metodista*” já aludida. Nos dois casos evoca-se a idéia caríssima à modernidade de progresso humano e científico, aparecendo o mito grego de Prometeu, que rouba o fogo dos Deuses e o disponibiliza aos homens. Deve-se observar que a ciência passa a explicar o mundo sem a hipótese Deus, enquanto que John Wesley, fundador daquilo que mais tarde se faz erigir como o movimento metodista, revigora o arminianismo, ou seja, propõe uma soteriologia acessível a todos os seres humanos e não apenas restrita aos eleitos como acreditava o Protestantismo de visão calvinista. De certo modo, foi abolida a soberania incondicional de Deus.

Note-se também o mesmo *quê* universalista que compõe ambos: iluminismo e a razão universal; metodismo e salvação universal. E ainda a noção gradual de progresso da Ciência iluminista e a idéia de salvação por etapas em Wesley, que acreditava numa “*segunda benção*” essencial ao desenvolvimento da vida cristã.

Há ainda a *organização dos rios*. Serve para sistematizar, dando lastro, respeitabilidade e, quiçá, a necessária legitimidade a fim de prevenir eventuais questionamentos. A organização dos rios “*consiste numa consolidação teórica dos fluxos imaginários onde ocorrem, com freqüência, os exageros de certas características da corrente pelos ‘segundos fundadores’, como são Paulo e o propagamento dos Evangelhos*” (p. 113). É o instante propício para os dogmatismos e para toda a sorte de instrumentos castradores darem ar de sua graça. Aqueles que procuram proceder de maneira mais arejada e criativa irão ocupar o que Durand chama de “*margens*” da bacia semântica. Este é o local da resistência. É o ponto de partida para os futuros escoamentos que darão origem a vindoura bacia semântica. De certo modo, os pentecostais, também herdeiros do movimento metodista caminharam para as margens ao não concordarem com as conclusões que a Ciência chegava em relação às Escrituras, bem como com a tendência à burocratização (institucionalização, rotinização do carisma em termos weberianos) que “domesticava” a ação do espírito. Quando o momento se fez propício, operaram numerosos vazamentos minando a então vigente bacia semântica.

Por fim, aparecem os *deltas*. Este ponto de chegada da bacia semântica “*ocorre quando a corrente mitogênica – o ‘inventor’ dos mitos – que transportou o imaginário específico ao longo do rio se desgasta, atingindo, segundo Sorokin, uma situação limite e deixa-se penetrar aos poucos pelos escoamentos anunciadores dos deuses por vir*”. (p. 114)

O que se verifica em nossos dias, num plano macro, é a contínua fragilização da bacia semântica que pode ser denominada de modernidade, com o desgaste do seu mito diretivo Prometeu (ou a metanarrativa do progresso, diria Lyotard), que perde espaço para pensamentos outrora marginais e desconsiderados. As mídias, verdadeiras tecnologias do imaginário, fazem aflorar a diversidade e valorizam o diferente. A comunicação é entendida como a principal característica de nossa era. Desse modo, o mito diretivo personificado por Hermes é guinado a uma posição de destaque num mundo onde tudo é muito ágil e efêmero e leva vantagem aquele que sabe se comunicar. Hermes, um deus-mensageiro, que possui asas nos pés é uma figura adequada para representar um mundo em constantes inovações.

Outro mito diretivo que ascende é o de Dionísio. O festivo deus-grego do vinho e da festa personifica um tempo em que já não mais se aposta no progresso mais opta-se por investir no imediato como único tempo possível de propiciar satisfação. Dionísio é o espetáculo e o nosso tempo é midiático.

O Protestantismo histórico e suas representações como as conhecemos no Brasil quer na versão de transplante quer a de ênfase conversionista, parece ter esgotado suas possibilidades de viabilização enquanto proposta religiosa justamente no mesmo tempo em que a modernidade entra em crise. Daí o retrocesso obscurantista de algumas denominações como a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), que fechou-se por longo período num modelo purista de igreja. Também pode ser identificado o outro lado da moeda, com o surto de avivamento no seio das igrejas protestantes históricas, que Carlos Tadeu Siepierski retrata (2003, p. 59-62). Começa a ser reconhecível a substituição de uma bacia semântica por outra.

O Pentecostalismo de viés clássico aparece como uma reação ao *rio* chamado modernidade. Ele não quis tornar-se um afluente. Preferiu isolar-se. Com o desgaste da teologia que se afinava com o projeto moderno, o Pentecostalismo passou a utilizar o seu promissor reservatório semântico. Se as soluções e caminhos propostos por um Protestantismo pretensamente vanguardista não se tornaram plausíveis, dever-se-ia investir naquele segmento que esteve sempre à margem.

Nos novos tempos o Pentecostalismo estava destinado a assumir um papel de protagonismo no campo religioso brasileiro.

Só que para isso de fato viesse a ocorrer era preciso uma atualização que pusesse em estado de compatibilidade a mensagem e as formas de transmissão. Aqui reside a grande contribuição do Pentecostalismo de segunda geração ou deuteropentecostalismo. Sem dúvida este tipo não apenas faz a transição entre o Pentecostalismo pioneirista e o recente Pentecostalismo multimidiático e varejista; foi também ocasionador da pentecostalização do campo religioso brasileiro ao invadir as igrejas históricas com sua mensagem e forma de cultura. Enfim, se fez ponte entre um cristianismo protestante modernista e o pós-moderno.

Analisando comparativamente o Pentecostalismo clássico e o deuteropentecostalismo no que se refere as predileções teológicas de cada um, Mariano assinala que a primeira onda destacava um dom distinto do da segunda, mas no conjunto trilhavam o mesmo percurso: *“Quanto à teologia, entretanto, as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda o de cura”* (Mariano, 2005, p. 31).

Se o nexos teológico oriundo dos tempos pioneiros é preservado no Pentecostalismo de segunda onda, há, por outra mirada, uma ligação com o Pós-pentecostalismo a qual não se pode fechar os olhos. Está se falando dos meios empregados. Mariano assim retrata:

A segunda onda teve início nos anos 50 na cidade de São Paulo com o trabalho missionário de dois ex-atores de filmes de faroeste do cinema americano, Harold Williams e Raymond Boatright, vinculados à *International Church of The Foursquare Gospel*. À frente da Cruzada Nacional de Evangelização, braço evangelístico da Evangelho Quadrangular, eles trouxeram para o Brasil o evangelismo de massa centrado na mensagem da cura divina. Difundiram-na por meio do rádio (que, por sectarismo ou por considerá-lo mundano e diabólico, até a década de 50 não era usado pela Assembléia de Deus; a Congregação Cristã ainda hoje continua a não fazer uso de qualquer meio de comunicação de massa, nem mesmo de revistas, jornais, folhetos e literatura), do evangelismo itinerante em tendas de lona, de concentrações em praças públicas, ginásios de esporte, estádios de futebol, teatros e cinemas. Com mensagem sedutora e métodos inovadores e eficientes, atraíram, além de fiéis e pastores de outras confissões evangélicas, milhares de indivíduos dos estratos mais pobres da população, muitos dos quais migrantes nordestinos. (*Ibid.*, p. 30)

É emblemático o fato de inaugurar-se o deuteropentecostalismo no Brasil e sua metodologia extravagante com dois ex-atores de cinema. O uso de tendas, ginásios e estádios, locais cuja finalidade é proporcionar espetáculo e entretenimento, também diz muito. Uma era estava sendo deixada para trás.

A presença evangélica na televisão brasileira tem seu ponta-pé inicial na segunda metade da década de 1970 com a importação de programas apresentados por televangelistas americanos. Entretanto, a espetacularização do sagrado, a midiaticização do religioso tem seu começo ainda na década de 1950.

O que os pós-pentecostais imprimem hoje na *mídia* num formato mais sofisticado guarda uma enorme e estreita proximidade com aquilo que outrora era realizado sob lonas circenses: os encontros são *festas*, precisam ser marcantes, os fiéis devem ser impactados ou ao menos, entretidos. Não é à toa que os cultos passaram a ser nomeados celebrações. É o império da festividade, não havendo lugar para temas melancólicas como a vida terrena de sofrimentos – tão cara aos primeiros pentecostais e aos protestantes históricos. O crente é feliz, e o crente verdadeiro prospera.

Tomando a modernidade e a pós-modernidade enquanto bacias semânticas, poder-se-ia construir o seguinte quadro, que resume bem o que veio sendo demonstrado no decorrer deste capítulo:

Tabela n. 02
Bacias Semânticas e formas de expressões evangélicas

BACIA SEMÂNTICA	MODERNIDADE +	MODERNIDADE -	PÓS-MODERNIDADE
Expressão Evangélica	Protestantismo Histórico	Pentecostalismo	Pós-pentecostalismo
Preocupação/Visão Escatológica	Pós-milenarismo	Pré-milenarismo	Cotidiano
Projeto de Sociedade	Projeto Histórico	Projeto A-Histórico	Projetos de Poder (Cúpula) Projetos Pontuais (Base)

Na passagem de um campo semântico para outro, tornou-se inevitável alterações na forma de se relacionar com o sagrado. O ambiente sócio-cultural concorria para essa mudança. Os pentecostais foram os primeiros religiosos, a sentir a fragilidade do discurso moderno, ainda que de maneira inconsciente. Sua resposta, entretanto, foi pessimista ao privilegiar o escapismo.

Os pós-pentecostais fazem uma leitura mais competente da conjuntura cultural. Assim, oferecem bens simbólicos mais atrativos e viáveis para um momento onde mídia, festa, bem-estar e imediatismo regem os movimentos dos atores sociais, inclinando-os para uma cada vez maior busca pela praticidade, pelo prazer e pela afirmação individual.

CAPÍTULO II

O PARADIGMA TRANSDISCIPLINAR APLICADO ÀS PESQUISAS CIENTÍFICAS

Constata-se um deslocamento nos paradigmas da ciência. O modelo ainda majoritário na grande maioria das Universidades e centros de pesquisa, assim como na cabeça dos cientistas esta gradualmente obsoletando. Procura-se cada vez mais dar relevância a uma visão sistêmica da realidade em detrimento da arcaica postura mecanicista, que com suas práticas atomísticas acabou por não dar conta do todo em sua grandeza.

O estágio atual da humanidade exige uma ciência disposta em empreender a articulação e integração dos saberes. A colaboração dos vários conhecimentos, se interpenetrando e mantendo um profícuo e fecundo intercâmbio de informação, métodos e mesmo intuições, é o caminho que está se constituindo como o mais eficiente em vista da complexidade das coisas.

A premissa fundamental que orienta esta mudança é a constatação de que os problemas do homem e da sociedade estão inter-relacionados, ou seja, há um liame ligando as instâncias e ordenando-as. A já tão discutida “*aldeia global*” é um fato que se impõe. Nunca as partes do planeta estiveram tão dependentes entre si quanto nos nossos dias. Os meios de comunicação e as novas tecnologias foram decisivos neste processo de amarração dos pontos cardeais do globo.

Nas pesquisas sobre Religião, também é necessário avançar na ultrapassagem dos velhos modelos. Para um melhor entendimento desta necessidade urgente, é preciso recorrer-se a argumentação do físico e historiador das ciências, autor da teoria dos paradigmas científicos, Thomas Kuhn, muito embora não se pretenda levar a efeito uma discussão pormenorizada de todas as minúcias e meandros de suas proposições.

Em primeiro lugar a utilização de Kuhn não é um mero contrabando, uma vez que para a este autor a valia de sua tese se restringiria as Ciências Naturais, ou “maduras”, no seu dizer, não sendo contempladas as Ciências Sociais, tidas pelo autor como “protociências”. Entretanto, o impacto das declarações de Kuhn foram muito além do que ele talvez pretendesse, abalando os alicerces de vários ramos do saber, dando coragem e motivação a muitos pesquisadores de também dizerem coisas novas e ousadas em relação ao dogmatismo científico. No Brasil, pensadores

como Hilton Japiassú e Rubem Alves são exemplos de acadêmicos que não se conformam com o conhecimento estagnado e com cheiro de mofo que teima em sair de nossas universidades; uma sopa diversas vezes requeitada.

Adentrando no pensamento de Kuhn, tem-se que a Ciência não se desenvolve num processo acumulativo que tenderia sempre a aproximar-se das soluções definitivas dos problemas. Este conhecimento quantitativo, de estocagem e progressivamente linear não seria aquilo que de fato se dá em relação ao conhecimento científico.

Contudo, nos últimos anos, alguns historiadores estão encontrando mais e mais dificuldades para preencher as funções que lhes são prescritas pelo conceito de desenvolvimento-por-cumulação. Como cronistas de um processo de aumento, descobrem que a pesquisa adicional torna mais difícil (e não mais fácil) responder a perguntas como: quando foi descoberto o oxigênio? Quem foi o primeiro a conceber a conservação da energia? Cada vez mais, alguns deles suspeitam de que esses simplesmente não são os tipos de questões a serem levantadas. Talvez a ciência não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais.

Simultaneamente, esses mesmos historiadores confrontam-se com dificuldades crescentes para distinguir o componente “científico” das observações e crenças passadas daquilo que seus predecessores rotularam prontamente de “erro” e “superstição”. Quanto mais cuidadosamente estudam, digamos, a dinâmica aristotélica, a química flogística ou a termodinâmica calórica, tanto mais certos tornam-se de que, como um todo, as concepções de natureza outrora correntes não eram nem menos científicas, nem menos o produto da idiosincrasia do que as atualmente em voga. Se essas crenças obsoletas devem ser chamadas de mitos, então os mitos podem ser produzidos pelos mesmos tipos de métodos e mantidos pelas mesmas razões que hoje conduzem ao conhecimento científico. Se, por outro lado, elas devem ser chamadas de ciências, então a ciência inclui conjuntos de crenças totalmente incompatíveis com as que hoje mantemos. Dadas essas alternativas, o historiador deve escolher a última. Teorias obsoletas não são acientíficas em princípio, simplesmente porque foram descartadas. Contudo, esta escolha torna difícil conceber o desenvolvimento científico como um processo de acréscimo. A mesma pesquisa histórica, que mostra as dificuldades para isolar invenções e descobertas individuais, dá margem a profundas dúvidas a respeito do processo cumulativo que se empregou para pensar como teriam se formado essas contribuições individuais à ciência. (Kuhn, 1982, p. 21)

Kuhn deixa claro a influência das afinidades do pesquisador na forma deste proceder em relação à sua pesquisa. É um ataque feroz ao enganador pressuposto da neutralidade científica e da completa isenção de quem investiga face ao que está sendo investigado. O subjetivo está sempre operando:

Que aspectos da ciência revelar-se-ão como proeminentes no desenrola desse esforço? Em primeiro lugar, ao menos na ordem de apresentação, está a insuficiência das diretrizes metodológicas para ditarem, por si só, uma única conclusão substantiva para várias espécies de questões científicas. Aquele que, tendo sido instruído para examinar fenômenos elétricos ou químicos, desconhece essas áreas, mas sabe como proceder cientificamente, pode atingir de modo legítimo qualquer uma dentre muitas conclusões incompatíveis. Entre essas possibilidades legítimas, as conclusões particulares a que ele chegar serão provavelmente determinadas por sua experiência prévia em outras áreas, por acidentes de sua investigação e por sua própria formação individual. Por exemplo, que crenças a respeito das estrelas ele traz para o estudo da Química e da eletricidade? Dentre muitas experiências relevantes, quais ele escolhe para executar em primeiro lugar? Quais aspectos do fenômeno complexo que daí resulta o impressionam como particularmente relevantes para uma elucidação da natureza das transformações químicas ou das afinidades elétricas? Respostas a questões como essas são frequentemente determinadas essenciais para o desenvolvimento científico, pelo menos para o indivíduo e ocasionalmente para a comunidade científica. (*Ibid.*, p. 22-23)

E então passa a tratar do caminho que, partindo da arbitrariedade constrói o consenso, sem esquecer de mostrar que não há um proposital descuido no rigor das observações, o que acentua ainda mais a impossibilidade da neutralidade absoluta dos métodos e teorias científicas:

A observação e a experiência podem e devem restringir drasticamente a extensão das crenças admissíveis, porque de outro modo não haveria ciência. Mas não podem, por si só, determinar um conjunto específico de semelhantes crenças. Um elemento aparentemente arbitrário, composto de acidentes pessoais e históricos, é sempre um ingrediente formador das crenças esposadas por uma comunidade científica específica numa determinada época. Contudo, esse elemento de arbitrariedade não indica que algum grupo possa praticar seu ofício sem um conjunto dado de crenças recebidas. [...] A pesquisa eficaz raramente começa antes que uma comunidade científica pense ter adquirido respostas seguras para perguntas como: quais são as entidades fundamentais que compõem o universo? Como interagem essas entidades umas com as outras e com os sentidos? Que questões podem ser legitimamente feitas a respeito de tais entidades e que técnicas podem ser empregadas na busca de soluções? Ao menos nas ciências plenamente desenvolvidas, respostas (ou substitutos integrais para as respostas) a questões como essas estão firmemente engastadas na iniciação profissional que prepara e autoriza o estudante para a prática científica. [...] Nós perguntaremos simultaneamente se a pesquisa poderia ter seguimento sem tais esquemas, qualquer que seja o elemento de arbitrariedade contido nas suas origens históricas e, ocasionalmente, no seu desenvolvimento posterior.

[...]

No entanto esse elemento de arbitrariedade está presente e tem também um efeito importante no desenvolvimento científico. [...] A ciência normal, atividade na qual a maioria dos cientistas emprega inevitavelmente quase todo seu tempo, é baseada no pressuposto de

que a comunidade científica sabe como é o mundo. Grande parte do sucesso do empreendimento deriva da disposição da comunidade para defender esse pressuposto – com custos consideráveis, se necessário. Por exemplo, a ciência normal frequentemente suprime novidades fundamentais, porque estas subvertem necessariamente seus compromissos básicos. Não obstante, na medida em que esses compromissos retêm um elemento de arbitrariedade, a própria natureza da pesquisa normal assegura que a novidade não será suprimida por muito tempo. (*Ibid.*, p. 23-24)

Uma pequena minoria de divergentes começa a operar a ciência de modo qualitativo, distanciando-se do consenso da comunidade científica, por sentir a insuficiência do modelo para se chegar a respostas satisfatórias as indagações-problemas. Caminhando numa direção oposta ao da maioria, estes cientistas rebeldes, por força do amadurecimento de seus trabalhos acabam, por assim dizer, esbarrando num novo paradigma ou, estrutura teórica. O ininterrupto desgaste do modelo anterior acaba por atrair os novos cientistas para o paradigma emergente, desequilibrando a balança em favor deste.

Kuhn discute ainda as repercussões da inovação que alteram drasticamente o mundo que o cientista habita, a saber, a academia ou a comunidade científica. É grande o atordoamento, pois todo o universo de conceitos, de procedimentos que já eram plenamente conhecidos e dominados agora foram colocados em xeque, se não definitivamente taxados como obsoletos e condenados ao desuso.

Regularmente e de maneira apropriada, a invenção de novas teorias evoca a mesma resposta por parte de alguns especialistas que vêem sua área de competência infringida por essas teorias. Para esses homens, a nova teoria implica uma mudança nas regras que governavam a prática anterior da ciência normal. Por isso, a nova teoria repercute inevitavelmente sobre muitos trabalhos científicos já concluídos com sucesso. É por isso que uma nova teoria, por mais particular que seja seu âmbito de aplicação, nunca ou quase nunca é um mero incremento ao que já é conhecido. Sua assimilação requer a reconstrução da teoria precedente e a reavaliação dos fatos anteriores. [...] Os compromissos que governam a ciência normal especificam não apenas as espécies de entidades que o universo contém, mas também, implicitamente, aquelas que não contém. Embora este ponto exija uma discussão prolongada, segue-se que uma descoberta como a do oxigênio ou do raio X não adiciona apenas mais um item à população do mundo do cientista. Esse é o efeito final da descoberta – mas somente depois da comunidade profissional ter reavaliado os procedimentos experimentais tradicionais, alterado sua concepção a respeito de entidades com as quais lida com o mundo. Teoria e fato científicos não são categoricamente separáveis, exceto talvez no interior de uma única tradição da prática científica normal. É por isso que uma descoberta inesperada não possui uma importância simplesmente fatural. O mundo do cientista é tanto qualitativamente transformado como

quantitativamente enriquecido pelas novidades fundamentais de fatos ou teorias. (*Ibid.*, p. 26-27)

Isto ocorre como se viu, de uma maneira gradual. Também é conflitiva, já que não se abandona de bom grado um modelo científico no qual se foi criado e do qual se extraiu *status* dentro do meio acadêmico. A Física, ramo do qual o próprio Thomas Kuhn é egresso é a melhor ilustração do que se está falando. Não foi sem atritos e sobressaltos que o modelo da física grega foi superado pela proposta copernicana, nem esta pela newtoniana e nem tampouco esta última pela física quântica. No âmbito da vida, estas mentalidades e cosmovisões coexistem. Abra-se um parênteses para se dizer que concepções religiosas pré-modernas, modernas e pós-modernas dividem o mesmo espaço e disputam entre si o campo religioso, ainda que analistas apontem excessos, retrocessos e descompassos, encontrando falta de sincronia em relação a um dado referencial tomado como árbitro e validador dos comportamentos e das crenças.

Voltando a Kuhn, os paradigmas nascem frutos de rupturas e se consolidam pela atração de uma gama cada vez maior de pesquisadores, o que lhe confere estabilidade, chegando-se, por fim, ao consenso. O paradigma iluminista, ou moderno, em vigor desde meados do século XVII, e pai de todos os modelos reinantes nos diversos campos científicos e sociais parece estar em franca decomposição e já não oferece soluções e repostas compatíveis aos problemas que lhes são colocados.

Por isso, é importante se promover a substituição dos paradigmas norteadores das pesquisas científicas, devendo-se assumir o risco de colocar-se ao lado do novo, não pelo apelo fácil que a novidade possa ter, e sim por conta da esperança que se deposita naquilo que ainda é incipiente de melhor atender as inquietações do nosso tempo.

Esta pesquisa declara-se simpática e adepta do modelo transdisciplinar. A transdisciplinariedade ocupa-se daquilo que se encontra entre, através e além das disciplinas sejam elas quais forem, marchando para uma unidade do conhecimento que acarrete na compreensão da realidade da maneira mais aproximada o possível, respeitando e observando que, pela complexidade do mundo, algo sempre irá escapar de possibilidade de conhecer. A proposta transdisciplinar é, portanto, pretensiosa e modesta simultaneamente.

Basarab Nicolescu (2001) constata um descompasso entre a mentalidade dos pesquisadores de nosso tempo e as necessidades impostas por momentos críticos como esses que a humanidade parece estar experimentando agora. Haveria uma inadaptação entre o acúmulo de saberes e a disposição das mentalidades em relação à recepção dos métodos e pesquisa científica. Uma extremada demanda por especializações cada vez mais pormenorizadas e microscópicas fez com que se perdesse a noção de totalidade. O diálogo entre os saberes se torna inviabilizando em decorrência de uma falta de *interface* da precária inteligibilidade, da pauperização dos canais de comunicação, já que a metodologia disciplinarista acaba por inibir as possibilidades de interlocução.

Da constatação da escassez de horizonte da disciplinaridade, ou seja, da convicção de que ela por si mesma é um meio insuficiente para satisfazer a complexa realidade da existência, foram elaboradas propostas metodológicas que procuravam suprir as deficiências inerentes ao modelo disciplinar e que podem ser considerados passos que ajudaram a chegar na transdisciplinaridade. Por sua importância dentro daquilo que este estudo propõe, vão ser aqui examinados.

A primeira tentativa de se conceber um liame entre os ramos do conhecimento foi a pluridisciplinaridade. Nela *um* objeto de *uma* disciplina específica se tornava objeto de interesse de várias disciplinas ao mesmo tempo, enriquecendo e aprofundando aquilo que se sabe a respeito do objeto em questão. No entanto, apenas essa dada disciplina sai do processo com dividendos, uma vez que não há trocas, tão somente mera recepção de conhecimentos em favor do quadro teórico da disciplina “detentora” do objeto, em se tratando de métodos. Quanto à informações que cada modalidade científica possui sobre o objeto, aí sim há um relativo intercâmbio.

Outro significativo avanço foi a construção do arcabouço interdisciplinar. Essa enxergava de modo mais ampliado. Aqui é flagrante o anseio por complementaridade. As fraturas do saber são reconhecidas e se busca com diligência uma reconfiguração do conhecimento. Sabe-se que não se sabe, parafraseando aquilo que teria sido dito por Sócrates, ou no muito sabe-se que se sabe muito pouco. Rompe-se o confinamento. As distâncias são diminuídas. Como? Pela implementação da transferência de métodos. Sommerman (2006) disponibiliza valiosas informações extraídas do Congresso Internacional de Transdisciplinaridade, que foi realizado em Locarno, Suíça sob os auspícios da UNESCO, em 1997.

A interdisciplinaridade tem uma ambição diferente daquela da pluridisciplinaridade. Ela diz respeito à transferência dos métodos de uma disciplina à outra. É possível distinguir três graus de interdisciplinaridade:

a) *Um grau de aplicação.* Por exemplo, os métodos da física nuclear transferidos à medicina conduzem à aparição de novos tratamentos de câncer;

b) *Um grau epistemológico.* Por exemplo, a transferência dos métodos da lógica formal ao campo do direito gera análises interessantes na epistemologia do direito;

c) *Um grau de geração de novas disciplinas.* Por exemplo, a transferência dos métodos da matemática ao campo da física gerou a física-matemática; da física de partículas à astrofísica, a cosmologia-quântica; da matemática aos fenômenos meteorológicos aos da bolsa, a teoria do caos; da informática à arte, a arte-informática. Como a pluridisciplinaridade, a interdisciplinaridade ultrapassa as disciplinas, mas sua finalidade permanece inscrita na pesquisa disciplinar. Seu terceiro grau contribui até para o *big bang* disciplinar. (*Ibid.*, p. 42-43)

Voltando a direcionar o foco para a transdisciplinaridade, vale a pena perscrutar a forma como ela foi sendo concebida nos diversos encontros e congressos que marcaram o seu desenvolvimento e consolidação enquanto proposta robusta e válida para se tocar a diante pesquisas científicas. O trajeto começa em Veneza, durante o colóquio *A Ciência diante da Fronteiras do Conhecimento* (3 a 7 de março de 1986).

Em nossa opinião, a amplidão dos desafios contemporâneos exige, por um lado, a informação rigorosa e permanente da opinião pública e, por outro, a criação de organismos de orientação e até de decisão de natureza pluri e transdisciplinar [trecho final do item 5]. Expressamos a esperança de que a UNESCO dê prosseguimento a esta iniciativa, estimulando uma reflexão dirigida para a universalidade e a transdisciplinaridade. (*Ibid.*, p. 47)

Já em dezembro de 1991 em Paris, por ocasião do congresso *Ciência e Tradição: Perspectivas transdisciplinares para o século XXI*, um valioso subsídio para àqueles que se interessam pela temática foi lavrado:

Um das revoluções deste século veio, paradoxalmente, da ciência, mais particularmente da física quântica, que faz com que a antiga visão da realidade, com seus conceitos clássicos de determinismo, que ainda predominam no pensamento político e econômico, fosse explodida. Ela deu à luz a uma nova lógica correspondente, em muitos aspectos, a antigas lógicas esquecidas. Um diálogo capital, cada vez mais rigoroso e profundo, entre a ciência e a tradição pode então ser estabelecido a fim de construir uma nova abordagem científica e cultural: a transdisciplinaridade procura pontos de vista a partir dos quais seja possível torná-las interativas, procura espaços

de pensamento que as façam sair de sua unidade, respeitando as diferenças, apoiando-se especialmente numa nova concepção da natureza. Uma especialização sempre crescente levou a uma separação entre a ciência e a cultura, separação que é a própria característica do que podemos chamar de “modernidade” e que só fez concretizar a separação sujeito-objeto que se encontra na origem da ciência moderna. Reconhecendo o valor da especialização, a transdisciplinaridade procura ultrapassá-la recompondo a unidade da cultura e encontrando o sentido inerente à vida. Por definição, não pode haver especialistas transdisciplinares, mas apenas pesquisadores animados por uma atitude transdisciplinar. Os pesquisadores transdisciplinares imbuídos desse espírito só podem se apoiar nas diversas atividades da arte, da poesia, da filosofia, do pensamento simbólico, da ciência e da tradição, elas próprias inseridas em sua própria multiplicidade e diversidade. Eles podem desaguar em novas liberdades do espírito graças a estudos trans-históricos ou transreligiosos, graças a novos conceitos como transnacionalidade ou novas práticas transpolíticas, inaugurando uma educação e uma ecologia transdisciplinares. O desafio da transdisciplinaridade é gerar uma civilização, em escala planetária, que, por força do diálogo intercultural, se abra para a singularidade de cada um e para a inteireza do ser. (*Ibid.*, p. 48)

O próximo passo foi dado em Portugal no *I Congresso Mundial da Transdisciplinaridade*, ocorrido entre os dias 2 a 6 de novembro de 1994. Neste evento foi gestado um documento intitulado *Carta da transdisciplinaridade* que se constitui num verdadeiro marco. Sommerman sintetiza alguns dos seus artigos que demarcam minimamente a conceituação do que é a transdisciplinaridade:

Artigo 3: (...) A transdisciplinaridade não procura o domínio sobre as várias outras disciplinas, mas a abertura de todas elas àquilo que as atravessa e as ultrapassa. (...) Artigo 5: A visão transdisciplinar é resolutamente aberta na medida em que ela ultrapassa o campo das ciências exatas devido ao seu diálogo e sua reconciliação não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual. Artigo 6: Com relação à interdisciplinaridade e à multidisciplinaridade, a transdisciplinaridade é multirrefencial e multidimensional. Embora levando em conta os conceitos de tempo e de história, a transdisciplinaridade não exclui a existência de um horizonte trans-histórico. Artigo 7: A transdisciplinaridade não constitui nem uma nova religião, nem uma nova filosofia, nem uma nova metafísica, nem uma ciência das ciências. (*Ibid.*, p. 49-50)

Por fim, o *Congresso de Locarno* vai estabelecer o seguinte balizamento:

A transdisciplinaridade, como prefixo “trans” o indica, diz respeito ao que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de toda disciplina. Sua finalidade é a compreensão do mundo atual, e um dos imperativos para isso é a unidade do conhecimento. (*Ibid.*, p. 43)

O questionamento em primeira instância e o ultrapassamento da disciplinaridade logocentrista, a posteriori, fez com que um contínuo processo de busca e afirmação de novos paradigmas metodológicos onde pudessem se pautar os pesquisadores insatisfeitos com os instrumentos disponibilizados pela ciência tradicional, mas que também eram intransigentes em relação ao rigor e seriedade que requer uma investigação sobre diversos problemas e fenômenos que são percebidos no bojo da realidade, esta também assumida como complexa.

Bem se vê que tem se alternado a forma de encarar os desafios postos pelo mundo contemporâneo. No lugar de se simplificar de maneira a isolar por completo o problema do contexto que nele influencia, tomando-se apenas algumas poucas variantes que se crê nele poder interferir, deve-se complexificar, isto é, chamar para a investigação fatores impossíveis de serem considerados se não for ampliada a perspectiva que orienta os procedimentos de inquirição e avaliação dos estudos científicos.

A transdisciplinaridade delineou as bases pelas quais se orientariam as pesquisas que a ela tenham por premissa subjacente. Partiu-se de um ponto deveras escandaloso para a forma tradicional e majoritária de se fazer ciência. Para a ciência clássica não poderia haver algo que se situasse entre as disciplinas ou mesmo (e ao mesmo tempo) através delas. Porém, a percepção de uma nova geração de estudiosos, apoiados fundamentalmente nas descobertas da física no decorrer do século passado, sugere a existência de níveis de realidade diversos. A física quântica inaugurou um novo tempo e uma nova mentalidade científica a partir da noção de vácuo quântico, isto é, um vazio que na verdade está repleto de possibilidades, de potencialidades.

Para a constituição de seu método de investigação científica, a transdisciplinaridade propôs novos sustentáculos. O suporte para essa nova forma de averiguar os fenômenos e de se produzir conhecimento gira em torno do tripé níveis de Realidade, lógica do terceiro incluído e complexidade.

Quando se fala de níveis de Realidade deseja-se querer abordar a existência de conjuntos de sistemas observadores de determinadas leis, sob as quais permaneceram invariáveis. A passagem de um dado nível de Realidade para outro poderia ocasionar uma ruptura das leis às quais o objeto estaria preso, alterando suas implicações. Isso porque a estrutura dos níveis de realidade não obedece a um esquema de continuidade. As operações dentro de cada nível acontecem em

atendimento às suas leis específicas e nunca em estreita observância de uma lei suprema e totalizante:

Níveis de realidade são concebidos a partir da mecânica quântica. Descobre-se que um novo tipo de causalidade está presente no nível quântico, nível infinitamente pequeno e infinitamente breve. A interação nas partículas quânticas supõe uma conexão, uma não-separabilidade, o que é diferente da causalidade local das leis macrofísicas. Há correlações diferentes, não locais. Há outro tipo de coerência no nível quântico. É precisamente aqui que o determinismo também se desagrega. O que leva Heisenberg a formular o princípio da indeterminação: é impossível localizar um quantum num ponto específico no espaço e no tempo, isto é, localizar sua trajetória. A aleatoriedade quântica não é probabilística. Aqui não mais valem nem a chance nem a necessidade. A aleatoriedade quântica é uma aposta construtiva, cujo significado é a construção de nosso mundo macrofísico. Mesmo no mundo clássico, no conceito de precisão tem sido radicalmente chamado em questão pela teoria do caos. O caos vem embutido no coração do determinismo.

A descontinuidade que é manifestada no mundo quântico é também manifestada na estrutura dos níveis de realidade. O que não impede que os dois mundos coexistam. A prova é nossa existência. Nossos corpos contêm simultaneamente uma estrutura macrofísica e uma estrutura quântica.

Níveis de realidade são radicalmente diferentes dos níveis de organização enquanto estes vêm definidos em abordagens sistêmicas. Os níveis de organização não pressupõem uma quebra dos conceitos fundamentais: muitos níveis de organização aparecem num único e mesmo nível de realidade.

A realidade, por sua vez, designa aquilo que resiste a nossas experiências, representações, descrições, imagens, ou formulações matemáticas. Participando do ser do mundo, ela tem uma dimensão ontológica. Não é meramente uma construção social, o consenso de uma coletividade, ou um acordo intersubjetivo. Tem, sem dúvida, uma dimensão transubjetiva, porque dados experimentais podem fazer ruir a mais bela teoria científica. (Oliveira, 2000, p. 10-11)

É de significativa importância a descoberta da descontinuidade. Algumas grandezas podem permanecer estáveis após adentrarem noutra nível, ou seja, em continuidade. Entretanto, sob a égide de novas leis há também rupturas, sem necessariamente (na verdade, quase não havendo) uma transição. Isto é, não se sobe uma ladeira para que se alcance um nível mais alto, deixando para trás um nível mais baixo. Simplesmente salta-se. Sommerman relata a (re)evolução que culminou na proposta transdisciplinar:

No início do século XX, Max Planck fez uma descoberta que começou a demolir o paradigma científico da simplicidade, estabelecido pela física clássica. Ele descobriu que a energia tem uma estrutura *descontínua*: ela se move por saltos, “sem passar por nenhum ponto intermediário”. Essa descoberta, que derrubou um dos pilares da física clássica, a idéia de continuidade, colocou em questão outro dos

seus pilares, a *causalidade local*. Mas foi apenas na década de 70 que o tipo de causalidade do mundo quântico foi esclarecido e verificado: a *causalidade global*. No mundo subatômico, “as entidades físicas continuam a interagir qualquer que seja o seu afastamento”. Essa comprovação da causalidade global derogou um dos pilares metodológicos da ciência moderna, a separabilidade (por exemplo, entre sujeito e objeto), e um novo conceito emergiu na física, a não-separabilidade. No entanto, isso não colocou em dúvida a causalidade como um todo, mas mostrou a existência de outro tipo de causalidade, além da local, que não nega a objetividade científica, mas apenas “uma de suas formas: a objetividade clássica, baseada na crença de ausência de qualquer conexão não-local”. Algumas décadas depois da descoberta de Planck, outro dos pais da física quântica, Werner Heisenberg, derrubará o terceiro pilar da física clássica, a idéia de determinismo, pois suas equações mostraram que as entidades quânticas encontradas no Planck (*os quanta*: os pacotes de energia que se movem por saltos) não podem ser localizados num ponto preciso do espaço e num ponto preciso do tempo. Essas entidades quânticas, muito diferentes dos dois tipos de objetos bem distintos que eram estudados pela física clássica, os corpúsculos e as ondas – pois são as duas coisas ao mesmo tempo –, não podem ter sua trajetória prevista. Portanto, na escala subatômica (o interior do átomo) reina um *indeterminismo*. No entanto este não significa acaso ou imprecisão, pois, por um lado, as entidades quânticas não respeitam, como vimos, as idéias fundamentais da física clássica, a continuidade e a causalidade local, e, por outro, as previsões probabilísticas da mecânica quântica são muito precisas no que diz respeito a essas entidades. (Sommerman, *op. cit.*, p. 55-56)

Um segundo pé transdisciplinar, é o que se convencionou chamar de lógica do terceiro incluído, também este altamente subversivo em relação ao pensamento científico estabelecido, uma vez que minou a consistência da lógica binária que ante aos problemas respondia em termos de verdadeiro ou falso, como numa prova escolar, tendendo sempre a simplificar excessivamente as coisas ao não levar em conta outros aspectos tidos como não comunicantes ao fenômeno e por isso irrelevantes.

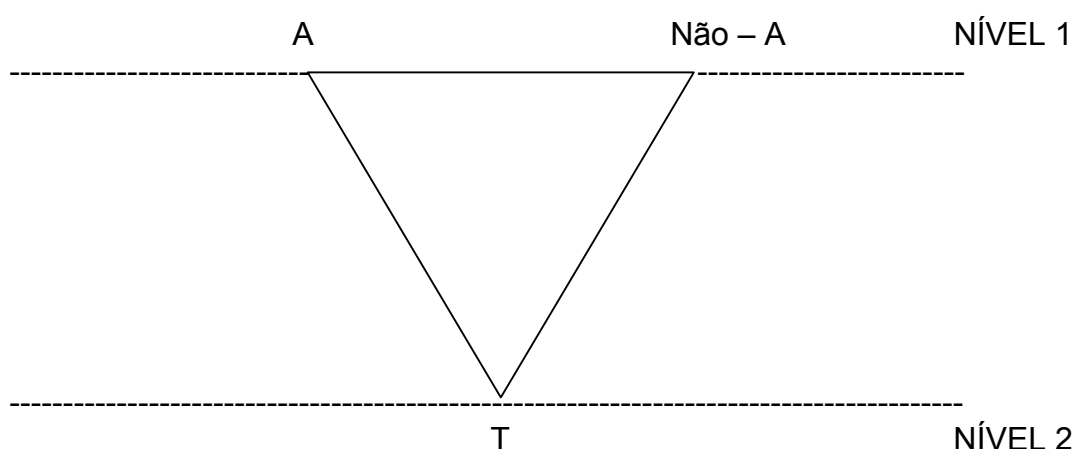
Essa inovação na formulação dos procedimentos lógicos aplicados à problemas também é tributária da mecânica quântica. A lógica clássica binária guiou-se pelo eixo da contradição. Já a lógica ternária procura promover uma conciliação pela inclusão de um terceiro termo capaz de servir de ponte entre os dois primeiros. Na lógica tradicional, ter-se-ia:

1. Axioma da identidade $\rightarrow A \text{ é } A$
2. Axioma da não-contradição $\rightarrow A \text{ não é não } - A$
3. Axioma do terceiro excluído $\rightarrow T \text{ não existe}$ (um terceiro termo que fosse A e não $- A$ ao mesmo tempo é uma impossibilidade).

É a receita do preto e do branco, que não consegue enxergar as diversas cores e tonalidades diferentes, que efetivamente fazem a vida ser bela. Uma lógica despreparada para dar conta de um mundo em acelerada desconstrução de conceitos pré-estabelecidos.

A lógica quântica não se organiza apenas em termos de A e não – A. para ela o T (terceiro excluído) faz parte do jogo e nele desempenha um papel de notável relevo.

FIGURA I



O que no Nível 1 é oposição, num outro Nível, o 2, pode ser conciliado. Como na física quântica onde o corpúsculo e a onda são contraditórios no plano macro, mas no plano micro conciliados pelo quantum.

Um questionamento legítimo que poderia invalidar a proposta da lógica quântica seria aquele que afirma já haver Hegel solucionado o problema da contradição com sua proposta de tríade, na qual a Tese e seu contraponto a Antítese viriam a ser integradas num terceiro elemento superior aos dois, a Síntese. Ocorre que no pensamento hegeliano a Síntese é posterior no tempo a Antítese, que por sua vez aparece depois da Tese, sendo sua negação. Na lógica quântica, ao contrário, os termos estão dispostos simultaneamente, embora um deles precise ser situado noutra nível de Realidade.

Tal lógica do terceiro termo incluso não é apenas uma metáfora. Pelo contrário, é, talvez, a lógica privilegiada da complexidade, no sentido que nos permite cruzar as diferentes áreas do conhecimento num caminho coerente. A lógica do termo excluído é perigosa em casos complexos, como dentro das esferas sociais e políticas, bem como nas ciências humanas em geral e na teologia em particular. Em tais

casos, ela opera como uma genuína lógica de exclusão: sujeito ou objeto, consciente ou inconsciente, razão ou afeto, corpo ou espírito, Deus ou o ser humano, bom ou mau, direita ou esquerda, homem ou mulher, rico ou pobre, negro ou branco. Assim, ela pode ser reveladora na análise da xenofobia, do racismo, do anti-semitismo, do nacionalismo e de outros “ismos” excludentes. Acrescente-se, por exemplo, fundamentalismo, racionalismo, fideísmo. (Oliveira, *op. cit.*, p. 11-12)

Há ainda a noção de complexidade. Sommerman dirá que “*o paradigma da simplicidade da física clássica também encontrou seu contraditório, a complexidade, coexistindo simultaneamente*” (*op. cit.*, p. 57). Um reconhecimento de que a existência, a relação com outros seres humanos, com a natureza é algo complexo, de difícil apreensão, mas de uma possível compreensão. O mundo não é simples (de *simplex*, isto é, com uma dobra só) como presumia a física clássica. Antes há inúmeras imbricações e entrelaces: ele é complexo (de *complexus*, ou seja, possuindo várias dobraduras).

Os problemas não se prestam a decomposições ou retalhamentos que visam torná-los inteligíveis e solucionáveis pela contínua fragmentação em busca da simplicidade fundamental. Para a complexidade, há de se ter em vista a multidimensionalidade das coisas. A realidade possui referências múltiplas todas elas agindo entre si, dinamizando ao infinito a vida e suas manifestações.

No entanto, isso ocorre sem promover o caos, como alguns críticos do pensamento complexo poderiam sugerir. Há uma coerência surpreendente entre as grandezas infinitamente pequenas e aquelas infinitamente grandes.

Numa via paradoxal, a complexidade é embutida no verdadeiro coração da simplicidade: a física fundamental, considerando as partículas fundamentais – quarks, léptons, outras que venham a ser descobertas e os mensageiros das interações físicas. Todas as partículas se relacionam “democraticamente” e uma existe como tal porque as outras existem ao mesmo tempo. Tudo, em suma, se relaciona. A complexidade aparece no momento em que as partículas passam ao nosso mundo, que é caracterizado por quatro dimensões e por baixas energias.

Por conseqüência, a complexidade vem manifestada em todo lugar, nas ciências exatas (*hard*) ou humanas (*soft*). Em biologia e em neurociência, por exemplo, que apresentam um rápido desenvolvimento, cada dia traz mais complexidade e novas surpresas. A complexidade social enfatiza a complexidade que invade todas as áreas do conhecimento ao ponto do paroxismo. Por fim, a complexidade é tanto encontrada na verdadeira natureza das coisas quanto é criada em nossas mentes. (Oliveira, *op. cit.*, p. 12)

TRANSDISCIPLINARIDADE E PESQUISAS EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Faz-se oportuno discutir nesta etapa a validade e a viabilidade de se empregar o método transdisciplinar neste campo que é recente no Brasil. Deve ser dito que não há uma forma consensual de denominar este ramo disciplinar. Por vezes encontrar-se-á o termo “ciência” em outras oportunidades o plural “ciências”. Quanto ao objeto, o mesmo ocorre: “religião” ou “religiões”, sendo que é possível encontrar programas de pós-graduação universidades com nomenclaturas diversas.

Então, a aplicação de um método investigativo iniciante no âmbito de um campo ainda em vias da plena consolidação – muito embora a caminhada tenha sido até aqui segura, séria e promissora – não representaria um risco? Qual o benefício de utilizá-lo nessa pesquisa específica? Mais ainda, qual o contributo para a(s) ciência(s) da(s) religião ou religiões? São indagações legítimas e pertinentes, tendo em vista o processo de afirmação desta área de conhecimento. Uma boa notícia que motiva o emprego de um novo quadro de referências conceituais é o estágio formativo da cultura epistemológica em que se encontra o estudo das religiões por esta novíssima área acadêmica.

A autonomia da disciplina em questão e sua maior vertebração a médio e longo prazo corresponde proporcionalmente a sua capacidade de absorver uma multiplicidade metodológica. Pondé acredita que *“praticar epistemologia é experimentar, no sentido mais forte do termo, a insegurança, o limite, o esforço de lidar com essa angustia de cognição”* sendo que o *“epistemólogo, ou a pesquisadora que pensa seu método de trabalho, é alguém que trabalha uma falha, uma falta”*. (In Teixeira, 2001, p. 12). Foi essa impressão de ausência dos meios necessários para uma abordagem satisfatória do problema sobre o qual esta pesquisa se dedica, que fez com que se chegasse ao paradigma teórico transdisciplinar como mais adequado para esta investigação.

Pondé se vale da figura do *“contrato”* para evidenciar o *“drama epistemológico”* em todas as suas possibilidades e limitações. O referido contrato epistemológico seria a maneira possível de se suprir a *“falha cognitiva”* e as deficiências do aparelho noético em captar e processar com correção os dados e as informações liberadas pelos objetos em sua relação com a realidade. Esse contrato tem seus critérios de legitimidade definidos pelos agentes que compartilham dos mesmos pontos de vista.

Tomando Blaise Pascal como exemplo, Pondé demonstra como o encaminhamento da pesquisa dependerá em muito “do instrumental utilizado, da armação conceitual partilhada pela comunidade de especialistas” e “pela assunção arbitrária de um dos dados do sistema”, chegando a conclusão de que “a validade de seus experimentos será proporcional a sua habilidade em persuadir seus parceiros do rigor de suas conclusões (*Ibid.*, p. 29), ou seja, muita coisa depende da capacidade de convencimento (e mesmo de retórica) do pesquisador.

Dialogando com Karl Popper, o autor caminha no sentido de evidenciar que os enunciados de uma determinada fração da ciência, para serem legítimos, devem estar abertos a toda sorte de crítica, de modo a se submeterem à possibilidade de falseação. Ainda que não se possa aplicar o pensamento popperiano por inteiro a(s) ciência(s) da(s) religião(ões), já que as ciências humanas não se prestam por sua própria natureza a uma falseação definitiva como os saberes matematizáveis, resta desta proposição o fato de se ter como “*inválido para o contrato epistemológico*” (p. 37) tudo o que se presta ao crivo das críticas. Noutros termos, descarta todos os dogmatismos, despojando-os de sua pretensão de validade e de verdade.

Assim, restaria aos pesquisadores se consolarem na “*inconsistência epistemológica*” apontada por Isaiah Berlin, passando a levarem ao conhecimento de toda a sociedade a precariedade dramática da ciência, numa tentativa de se advertir o homem a mulher da rua dos perigos de uma cega confiança nas palavras do cientista, pretensamente neutro e seguro de suas afirmações “verdadeiras”.

Frank Usarski (*In* Teixeira, 2001) abordando o caminho que a ciência da religião seguiu na Alemanha entende que esta possui predisposições “*metarreflexivas*”. Para ele, uma linha ancorada na tradição racionalista conceberia a religião como um produto humano, não possuindo especificidade sua e sim uma variável dependente passível de ser explicada tomando-se como referência fatores da vida social não-religiosos.

Por outro lado, um outro segmento buscou localizar os fundamentos da religião no sentimento, tomando-a como uma constante antropológica anteriores ao processo mental de racionalização e que não se sujeitaria a nenhuma manifestação social. Colocam-se, pois, pontos de vista antagônicos: a primeira de caráter reducionista e a segunda apostando num modelo fenomenológico. A tensão entre as duas correntes alimentou a disputa de se saber qual a forma correta de se investigar o dado religioso.

Outro item bastante disputado reside em classificar a *Ciência da Religião* como uma disciplina autônoma que se vale de uma multiplicidade de métodos ou, se pela estrutura aberta e dinâmica combinada com as diversas técnicas de pesquisa, não se deveria tomá-la como um campo disciplinar, e aí então ter-se-ia *Ciências das Religiões*.

O fato é que na Alemanha a autonomia e maioridade dessa disciplina deu-se ao se estabelecer um afastamento tanto da proposta redutora, quanto do enfoque meramente fenomenológico, com a progressiva aproximação das Ciências Sociais, o que, em parte aponta para uma maior afinidade com a chamada linha iluminista.

Em relação a designação da disciplina, fixou-se na Alemanha a designação no singular, *Ciência da Religião*, visando salientar a “*integridade substancial*” da disciplina. Ursarski vê a *Ciência da Religião* como um ponto de interação, um cruzamento de diversos ramos da ciência, assim como a é a Pedagogia:

O mesmo vale para a ciência da religião que sempre tem aproveitado os conhecimentos e métodos de suas subdisciplinas e disciplinas auxiliares mais importantes, isto é, da filologia, da história, da sociologia da religião e da psicologia da religião, mas também de outros conjuntos acadêmicos, por exemplo, da etnologia, da antropologia ou da geografia. Esta multiplicidade de referências não é um conjunto amorfo de métodos e abordagens, mas – análogo ao caso da pedagogia – o perfil adequado de um empreendimento intelectual que se devota a entender de modo o mais abrangente e profundo possível o complexo mundo religioso em suas manifestações históricas e expressões contemporâneas. (Usarski, 2001, p. 95-96)

A crescente valorização das chamadas ciências hermenêuticas, onde se situariam as ciências humanas requer, para a boa interpretação dos objetos submetidos a observação e ao estudo, uma confluência cada vez maior de saberes e de aportes teóricos diversos, tendo em vista o reconhecimento da complexidade dos intrincados fenômenos, com reflexos no mundo social, mas também implicações psíquicas e mesmo metafísicas que não podem ser subestimadas.

Enquanto hermenêutica, a *Ciência da Religião* ocupa-se também da interpretação dos signos, em geral e dos símbolos, em particular. A religião se expressa num acervo de significados e sua linguagem possui um vivo simbolismo. Estabelece-se entre a religião e o ser humano religioso, uma relação dialética, que evoca o evento fundante de um determinado credo, a fé pessoal do crente e o sentido impelido ao mesmo.

A explicação, outrora propriedade privada da ciência e a compreensão que anteriormente era atribuída à hermenêutica, hoje não vistas como pertencente a um mesmo “*arco hermenêutico*” (Ricoeur, 1987). Este arco hermenêutico pode ser compreendido como um círculo, sendo o instrumento de trabalho mais proveitoso quando se quer empregar à pesquisa um cunho inter ou transdisciplinar. A preocupação aqui encontra-se em inscrever num mesmo ambiente ou processo – o arco hermenêutico – a explicação e a compreensão. Ricoeur estabelece três estágios nesta jornada: a pré-compreensão; a explicação e a compreensão final. No momento explicativo as várias disciplinas científicas fariam sua intervenção, mediação indispensável para se chegar a uma satisfatória compreensão daquilo que está sendo analisado.

O grande incremento deste chamado “*arco hermenêutico*” seria a conciliação de perspectiva díspares, sem que haja o abandono dos fundamentos elementares próprios de cada ciência participante deste processo.

Aragão, trabalhando a questão do diálogo religioso, observa que as religiões pretensamente universais se armam de uma lógica totalizante, enquanto, por outro lado, é cada vez maior a influência dos defensores de um localismo radical:

A disputa entre um suposto universalismo da razão inata (normatividade da razão única, lei natural, direitos humanos universais) e o contextualismo, com seus parâmetros interculturais incomensuráveis, faz com que o diálogo intercultural pareça ou sem problemas ou sem chance. Precisa-se pensar em um axioma além da lógica clássica – identidade, não-contradição e terceiro excluído – onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese na nasça do túmulo do terceiro excluído. (Aragão, 2004, p. 63)

É aí então, que passa a fazer uma grande diferença na busca do conhecimento a adoção de uma perspectiva transdisciplinar e transcultural.

A transdisciplinaridade engendra, pois, uma atitude trans-cultural e trans-religiosa. A atitude trans-cultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa. Ela indica que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade elas seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos um outro nível ao menos, surge um “terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se do “psiquismo” que nos constitui a todos e exige uma nova ética, ou daquilo que é mais humano no humano e também no cósmico – e por isso sagrado ou divino.

[...]

A pluralidade complexa das culturas e a unidade aberta do transcultural coexistem na visão transdisciplinar. Para Basarab Nicolescu, as diferentes culturas são as diferentes facetas do ser humano. O multicultural permite a interpretação de uma cultura pela outra, e o transcultural assegura a tradução de uma cultura para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapasse. Não se quer chegar ao estabelecimento de uma transcultura ou metacultura, mas sim que as diferentes culturas possam ser mais completas em todas as suas dimensões. (*Ibid.*, p. 67)

As Ciências da Religião se constituem em lugar privilegiado para se empreender investigações sob modelos novos e promissores. Em primeiro lugar por conta de seu(s) objeto(s): a(s) religião(ões). É necessário que as diversas religiosidades e maneiras de se exprimir conteúdos de fé possam usufruir de mecanismos hábeis para captar o sentido daquilo que elas querem efetivamente dizer, sobretudo num mundo onde a religião se torna pivô e combustível de diversas disputas. Em segundo lugar, pela persistente inaptidão da ciência convencional em entender a religião; pela continuidade da desconfiança em se aceitar a religião como um discurso válido, resistência que a modernidade sempre soube oferecer. Por último, a religião é um saber que abrange imanência: na sua forma de se expressar, no contágio que tem sobre as demais esferas da vida do indivíduo etc. – e transcendência, – na maneira do indivíduo se ultrapassar e se lançar em algo que compreende como maior que si próprio.

As metodologias de trabalho hoje à disposição da ciência tradicional não conseguiram trabalhar sem pôr em suspense aquilo que é mais caro e valioso tanto para a religião como para o fiel. Acabam, portanto, fazendo abordagens muito fragmentadas e parciais, desperdiçando a oportunidade de elevar o nível de conhecimento sobre o tema.

Edgar Morin diz que já é chegada a hora das ciências se abrirem para os processos de “*complexificação*” das áreas de pesquisa, visando a constituição de “*um objeto e de um projeto, ao mesmo tempo inter e transdisciplinar*” (2003, p. 110) que permita ao sujeito acessar níveis de “*policompetência*”. A proposta de Morin é ousada: o nascimento de um novo esquema cognitivo. Para tanto, é mister mais que a idéia da transdisciplinaridade. Urge uma atitude transdisciplinar, de uma ciência com mentalidade radicalmente diagonal. Isto equivaleria a se afirmar a pertinência

dos contextos, a “*ecologização*” das disciplinas e o surgimento de uma “*metadisciplinariedade*”:

O importante não é apenas a idéia de inter e de transdisciplinaridade. Devemos “ecologizar” as disciplinas, isto é, levar em conta tudo que lhes é contextual, inclusive as condições culturais e sociais, ou seja, vem em que meio elas nascem, levantam problemas, ficam esclerosados e transformam-se. É necessário também o “metadisciplinar”; o termo “meta” significando ultrapassar e conservar. Não se pode demolir o que as disciplinas criaram; não se pode romper todo o fechamento: há o problema da disciplina, o problema da ciência, bem com o problema da vida; é preciso que uma disciplina seja, ao mesmo tempo, aberta e fechada. (*Ibid.*, p. 115)

Como se vê a proposta transdisciplinar como linha de pesquisa não é um modismo, ou uma invenção de insatisfeitos contumazes com o modo convencional de se produzir conhecimento científico. É uma exigência de um mundo complexo, onde os problemas têm diversas facetas. A(s) ciência(s) da(s) religião(ões) por sua própria natureza, pode desempenhar esse papel de vanguarda na ampliação dos horizontes epistemológicos e de métodos. Essa pesquisa específica é adepta deste novo cenário.

O conhecimento em movimento, em circularidade, com incríveis pretensões e atitudes modestas, na linha do que vai dizer Morin se reportando à Blaise Pascal, dá mostras de ser a opção mais plausível de se respeitar tanto o específico, que interessa a poucos, quanto o geral que atinge a todos:

Afinal, de que serviriam todos os saberes parciais senão para formar uma configuração que responda a nossas expectativas, nossos desejos, nossas interrogações cognitivas? Deve-se pensar também que o que está além da disciplina é necessário à disciplina para que não seja automatizada e esterilizada; o que nos remete a um imperativo cognitivo, já formulado há três séculos por Blaise Pascal, que justifica as disciplinas e conserva, ao mesmo tempo, um ponto de vista metadisciplinar: “uma vez que todas as coisas são causadas e causadoras, ajudados e ajudantes, mediatos e imediatos, e todos estão presos por um elo natural e imperceptível, que liga as mais distantes e as mais diferentes, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, tanto quanto conhecer o todo sem conhecer, particularmente, as partes”. (*Ibid.*, p. 116)

AS CONTRIBUIÇÕES DE BARUCH ESPINOSA E GASTON BACHELARD

Um dos mais instigantes e controvertidos pensadores dentro da história da filosofia foi por certo Baruch Espinosa (1623-1677). É possível enxergar na sua obra

algumas antecipações, ainda que precárias em alguns aspectos, no que diz respeito à epistemologia, e ao conhecimento da realidade. Um dos grandes eixos de sua obra é a demonstração de que a mente e a realidade são unas e de que a finalidade última da filosofia capta a unidade que permeia a diversidade, buscando assim conciliar os opostos.

Para Espinosa, Deus é onipresente e, portanto não se poderia concebê-lo fora do mundo, numa imanência que irá englobar Natureza e humanidade, pois Deus faz parte de tudo o que existe no mundo. A Natureza ou Deus possuiria atributos. A humanidade poderia perceber sua participação em pelo menos dois deles: por meio do corpo, que é a expressão do atributo extensão, ou seja, a concretude, o lado material; pela mente, que é a forma de se manifestar em porção finita a qualidade da inteligibilidade.

O corpo e a mente possibilitam ao ser humano conhecer. O conhecimento outorga a liberdade. Em Espinosa, sendo Deus a causa de si mesmo, uma vez que ele não está fora da Natureza, mas incluso dentro dela, rompendo desta forma o dualismo sagrado/profano, mundo espiritual/mundo material, duas importantes conseqüências vão aparecer: primeiro, a lógica dualista, sustentada pela oposição binária do tipo $A \text{ é } A$, e $A \text{ não é não} - A$, será desafiada; depois, se Deus é a causa que produz seus efeitos, não se separando deles já que Deus é a Natureza, então Ele é um ser que se autoproduz em decorrência de causa a si próprio. É clara a ligação do pensamento espinosano com idéias contemporâneas surgidas na biologia como a *autopoiesis*, defendidos por autores da área das ciências biológicas como Humberto Maturama.

Ora, a relação entre causa e efeito não obedeceria mais ao esquema firmado com base na anterioridade da causa em relação ao efeito, nem tampouco obedeceria a um modelo linear. Causa e efeito se dariam num processo circular no qual seria impossível empreender qualquer tentativa de separação.

Em relação ao dualismo autoritário, a obra espinosana irá propor uma maior horizontalidade por meio do conhecimento libertador, em detrimento da verticalidade que hierarquiza os valores, tornando o ser humano refém dos detentores do poder. Se levar-se em consideração que os dogmatismos herméticos, quer religiosos, políticos ou científicos se alimentam do raciocínio binário (ou *isto* ou *aquilo*) e só por ele se viabilizam, então é amplamente possível estabelecer uma conexão entre Baruch Espinosa e as lógicas inclusivistas.

Na obra *Tratado teológico-político*, Espinosa trabalha com maestria a crítica bíblica e teoria política. Marilena Chauí na introdução dos textos da coleção *Os pensadores* (1983), mostra como o filósofo holandês de origem judaica realiza a comparação entre o pensamento cristão na pessoa de Jesus, e o judaico em Moisés. Na lei mosaica é evidente aspectos binários do tipo “*olho por olho*”, “*dente por dente*” enquanto nos preceitos cristãos é ressaltado a resignação do tipo “*dê a outra face*”. Espinosa esclarece que Moisés teve uma experiência externa com Deus. Ele teria apenas ouvido a voz divina, enquanto Cristo teria provado de uma relação interna com a divindade.

Já Gilles Deleuze (2002) comentando a *Ética* observa como Espinosa tinha a correta percepção de que a vida estava contaminada por categorias binárias do tipo Bem e Mal, isso em decorrência de nos deixarmos guiar por leis morais. A proposta apresentada em *Ética* visa o estabelecimento de uma existência não-redutora, mas relacional que prime por destacar a diferença qualitativa dos modos de existência. Abandona-se o Bem e o Mal (obediência) e assume-se o bom e o mau (análise). Deleuze assevera que o resultado a que se chega por essa prática dualista cínica é o “*ódio à vida, a aversão à felicidade*” e por fim o “*culto à morte*”. (p. 31)

No apêndice do Livro I da *Ética*, Espinosa mostra o perigo de se impor aos seres humanos as classificações binárias:

Depois de se terem persuadido de que tudo o que acontece em vista deles, os homens foram levados a julgar que o principal, fosse no que fosse, é o que têm por mais útil e a darem apreço como mais prestante ao que mais agradavelmente os afetasse. Daí o serem obrigados a formar noções com que explicassem a natureza das coisas, tais como Bem, *Mal*, *Ordem*, *Confusão*, *Quente*, *Frio*, *Beleza* e *Lealdade*; e porque se reputam livres, isso deu origem a noções tais como *Louvor* e *Vitupério*, *Pecado* e *Mérito*.

[...]

Chamaram *Bem* a tudo o que importa ao bem-estar e ao culto de Deus, e *Mal* o que é contrário a isto. É que quem não conhece a natureza das coisas nada pode afirmar a respeito delas e somente as imagina e toma a imaginação pelo entendimento, e por isso acredita firmemente que existe. *Ordem* nas coisas, ignorante como é da natureza dos seres e da de si mesmo.

Com efeito, quando as coisas se acham dispostas de sorte que, ao serem representadas pelos sentidos, podem facilmente ser imaginadas e, por conseqüência, facilmente memoradas, dizemos que estão bem ordenadas; mas, se der o contrário, dizemos que estão mal ordenadas ou *confusas*. E como as coisas que facilmente podem ser imaginadas são mais agradáveis do que as outras, os homens preferem a ordem à confusão, como se a ordem, salvo em relação à nossa imaginação, fosse algo existente na Natureza. Assim, dizem que Deus criou todas as coisas ordenadamente, e desta

maneira, sem saber o que dizem, atribuem imaginação a Deus, a menos que, porventura, não pretendem que se representem com a maior facilidade, sem provavelmente se embaraçarem com o fato de depararem com uma infinidade de coisas que excedem em muito a nossa imaginação e com grande número de outras que a deixam confusa pela própria debilidade. Isto basta sobre este ponto. (Espinosa, 1973, p. 127-128)

Uma preocupação dos filósofos do período renascentista imediatamente anteriores ao Iluminismo, como Espinosa e Descartes, dizia respeito a reforma dos modelos epistemológicos e cognitivos. Com o advento do Iluminismo essa meta foi julgada alcançada e passou a ser considerada desnecessário qualquer esforço nesse sentido uma vez que já se teria chegado a perfeição em matéria de método.

Espinosa chegou a dedicar uma obra à essa empreitada, o *Tratado da correção intelectual*, no qual se empenhou em mostrar que o mundo é construído por nossa interação mental com ele, não sendo a *priori* nem bom nem mau, mas assumindo essas formas no correr de uma relação. Extraem-se lições importantíssimas: que o conhecimento deve sempre buscar fazer com que o homem se reconheça como parte de uma totalidade; que não perca de vista a necessária interação requerida pelo todo às suas partes; que promova um permanente diálogo entre pensamento e sentimento; que possua uma visão global no lugar da parcialidade que se dá pela insistência em dividir os fenômenos de maneira estanque na formulação *causa e efeito*, antes perceba o dinamismo e as trocas mútuas no interior dessa relação.

Deve-se, pois, assumir a circularidade e o pensamento integrador e sistêmico que são trazidos pela complexidade. Querer conhecer algo sempre por meio dos efeitos seria pensar em termos de uma causalidade linear, negando o mundo enquanto estrutura complexa, autoprodutora. A natureza é, portanto, produtora de si própria.

Outro importante inovador das propostas de conhecimento foi Gaston Bachelard (1884-1962). Este filósofo, que anteriormente fora carteiro e trabalhou também com ciências rígidas como a química e a física, passa a se dedicar em meados da década de 1930 a pesquisar como se davam os processos de uma imaginação criadora. Valoriza os elementos da natureza escrevendo estudos que tomam como ponte de partida o fogo, a água, a terra e o ar. Também investe em algo novo ao escrever livros como *Poética do espaço* e *A poética do devaneio*, que estão em flagrante desacordo com a forma tradicional de fazer pesquisa científica.

Wunnenburger, diz que “*Bachelard explora as duas vertentes opostas e complementares do psiquismo humano, a conceitualização e o devaneio, que culminam respectivamente na ciência e na poesia*”. (In Pitta, 2005, p. 41-42)

Temática privilegiada por Bachelard, as imagens são a chave para se adentrar num tipo de conhecimento que descarta o emprego de métodos e conceitos que não se permitem estabelecer uma relação calorosa com o objeto de estudo. As imagens são exigentes; pedem que se lhes empreguem em seus estudos um grande cabedal de informações que facultem ao pesquisador aprofundar-se cada vez mais na densa teia de significação que as mesmas evocam:

Esse pensamento polifônico prejudica sem dúvida o rigor e a sistematização da pesquisa, mas ilustra também a preocupação metodológica de uma aproximação global das imagens. Quanto mais as produções conceituais, que são as fragmentações do real, deixam-se analisar abstratamente (em ciências ou em filosofia), mais as imagens, que são as representações totalizantes, resistentes à separação do sujeito e do objeto, exigem um método de aproximação adequado e sutil para não desnaturá-las. As imagens devem, de fato, ser estudadas por outras imagens, o que implica igualmente uma escrita, um estilo poético adaptado, tão típico de suas obras. (*Ibid.*, p. 42-43)

Aproximando-se do trabalho dos pesquisadores do psiquismo e do inconsciente, como Freud e principalmente Jung, Bachelard firmará a convicção de que as imagens são as primeiras e as fundadoras instâncias de organização da *psiqué* humana, precedendo aos conceitos que se formariam em oposição as imagens. As imagens se movimentam, se combinam, se deformam resultando em imagens novas, tudo isso por meio da imaginação. Esta, em seu processo de dinamização exercido sobre as imagens originais acaba por produzir o imaginário. A imaginação teria uma função importantíssima:

A imaginação opõe então à natureza das coisas o real, que a ciência procura conhecer, um mundo estritamente irreal, surreal, mas que tem a mesma consistência, a mesma realidade que o real objetivo. Pois a imaginação envolve suas imagens de cargas afetivas, atraentes ou repulsivas, que fazem do mundo sonhado um mundo de alta densidade emocional. É por isso que a imaginação vai sempre em direção aos devaneios felizes, porque ela é, afinal de contas, a resposta do querer-viver à dificuldade de viver na realidade exterior. (*Ibid.*, p. 45)

Entretanto, seria um grave equívoco perceber a criatividade advinda dos processos operativos da imaginação indícios de fuga ou escapismos. Em Bachelard as imagens são aquilo que rege o comportamento e as aspirações do indivíduo.

Nesse ponto, é perceptível todo o entrosamento entre o pensador francês e as idéias jungianas. Pierre Quillet constata:

É fácil denunciar na poética bachelardiana o aparelho conceitual da psicologia das profundezas de C. G. Jung.

[...]

Um *arquétipo* não é uma imagem, mas o paradigma de uma *série* de imagens que “resumem a experiência ancestral do homem diante de uma situação típica”. Assim, é totalmente inútil imaginar qualquer traumatismo infantil na origem do arquétipo do *labirinto*, que não corresponde de forma verossímil a *nenhuma* experiência pessoal e que, mesmo assim, é angustiante *antes* de qualquer experiência, é um *a priori da angústia*. (Quillet, 1977, p.84)

Para Bachelard essas imagens que Carl Gustav Jung chamou de arquétipos universais seriam as mais primitivas, estando localizadas no mais profundo do inconsciente humano. Um outro tipo de imagens seriam as chamadas naturais, evocadas pelo ente humano em precedência à qualquer reflexão conceitual. Wunenburger cita a flor, a árvore, a rocha, a casa e a imensidão como exemplos de imagens naturais que povoam o pensamento bachelardiano.

Um outro tipo de imagens seriam as literárias, muito caras a Bachelard por serem de uma fecunda expressividade. Nelas sobressaem a metáfora, instrumento extremamente multívoco.

A imagem literária é simultaneamente uma categoria e um evento: é dita literária a imagem (como a da cotovia – ou a da serpente) a meio caminho do sonho e da imagem sábia, que é fonte de um grande número de metáforas que constituem um comentário; mas cada imagem literária, fruto de uma criatividade verbal, apresenta-se também como um surgimento imprevisível, um renovamento único das imagens preexistentes, cuja forma mais alta é a pura metáfora, reduzida a uma forma verbal concisa. É por isso que ela se beneficia da força das palavras “indutoras” e triunfa na metáfora, em que Bachelard vê a dinâmica polifônica. “Fenômeno da alma poética”, “ato literário o mais simples”, a metáfora serve para multiplicar as valorizações por meio de um jogo rítmico feito de exuberância e de retenção. Porém, mais do que a imagem pura, a metáfora é frágil, exposta ao uso ou ao empobrecimento por meio de superposições inúteis. Imagens literárias e metáforas são em todo caso um fator essencial de dinamização psíquica, capaz de tonificar o sujeito. (Wunenberger *op. cit.*, p. 46-47)

Era claro para Bachelard que as imagens precisavam se articular com a vida. Caso contrário as implicações trazidas pelas diversas modalidades imagéticas se restringiriam ao universo onírico, não afetando as coisas que se dão em estado de vigília:

No entanto, para se transformar em imagem consistente, apta a captar e a atualizar um arquétipo, a imagem precisa ser adicionada a objetos exteriores, naturais e fabricados, que virem ocasiões para fixar, para projetar imagens e então atualizar interesses e valores. O imaginário desses objetos, sua capacidade de ocasionar devaneios, deriva de três características: “formal, material e dinâmica”. Se Bachelard minimiza claramente a importância do imaginário das formas dos objetos, muito racionalizáveis ele se prende longamente à imaginação material, e, cada vez mais, à imaginação dinâmica, que se casa mais intimamente com a atividade do psiquismo. (*Ibid.*, p. 49)

As imagens outorgam ritmo à existência dos indivíduos, o que lhes asseguram um lugar vital no âmbito da vivência. O cotidiano não pode escapar dos efeitos decorrentes das imagens.

As idas e vindas das imagens, os movimentos de afirmação e de negação que subentendem os valores que elas transportam, comprometendo assim o sujeito imaginante em um processo rítmico, feito de plenos e de vazios, de tensão e de relaxamento, que constituem a matéria primeira da vivência, que podemos chamar de alegria de estar no mundo. (*Ibid.*, p. 51)

Destaca-se também o inconformismo de Bachelard em relação as formas epistemológicas que predominam na ciência. Pierre Quillet analisa o ponto de vista bachelardiano da seguinte forma:

Intuitivamente, mas não sem razão, a ciência evoca o laboratório e o quadro-negro (Bachelard despreza visivelmente o observatório) que são os estabelecimentos simbólicos da objetividade. Teremos o direito de incluir a epistemologia bachelardiana nesta ciência rigorosa e conquistadora, no sentido em que a lógica moderna, por exemplo, pode validamente se alinhar entre as disciplinas matemáticas? Esta questão não comporta uma resposta simples: a epistemologia é a filosofia da ciência; a ciência não saberia se passar por filosofia, mas ela deve, segundo Bachelard, elaborar sua própria filosofia; esta filosofia da ciência, todavia, não é *científica* no sentido em quem a própria ciência o é, ou seja, rigorosa e provada. A epistemologia de Bachelard é mais uma estética que uma lógica da ciência: ela nos traz o deslumbramento. (Quillet, *op. cit.*, p. 46-47)

O descontentamento de Bachelard o faz romper com a lógica aristotélica aproximando-o da então nascente lógica inclusivista derivada da física quântica.

Assim como o desenvolvimento natural do cérebro multiplica as segmentações e as ligações entre as células, o crescimento intelectual deve multiplicar segmentação e ligação entre os conceitos. O primeiro obstáculo para a liberdade do pensamento é constituído pelo educador “aristotélico” que perdeu todo o “poder de divisão espiritual”, obcecado pelo princípio de identidade. [...]

O estado de *bloqueio psíquico* que caracteriza o adulto médio tem por expressão abstrata e por referência doutrinal o *princípio do terceiro excluído*, que rege a ordem dos conceitos e dos julgamentos da lógica tradicional. Se a lógica quer ser, segundo a fórmula de F. Gonseth, “a física do objeto qualquer”, é um objeto bem específico o da lógica tradicional: localizável num espaço contínuo e homogêneo, numericamente idêntico, de natureza substancial, ele corresponde em uma palavra, segundo Olivier L. Reiser, ao objeto da geometria euclidiana, da física newtoniana e da lógica transcendental kantiana. O aristotelismo em questão não é, portanto, uma entidade histórica bem definida. Mas este dogmatismo do objeto não é efetivamente aplicável em microfísica.

A estrutura lógica correspondente ao princípio de indeterminação de Heisenberg seria um sistema trivalente que coloca como formalmente incomponíveis duas proposições, como aqueles que designam, por um lado, o lugar geométrico de um corpúsculo, e por outro o seu estado dinâmico. (*Ibid.*, p. 16-17)

Em *Filosofia do Novo Espírito Científico* Bachelard procura contradizer a epistemologia vigente. O capítulo quinto desta obra começa com o debate das idéias de Kant e de Schopenhauer. Apoiado nas descobertas quânticas, Bachelard derruba a noção de mundo e de realidade vinculadas às idéias de fenômeno (Kant) e representação (Shopenhauer).

Sob a designação de *postulado de não-análise* exploramos o princípio de Heisenberg cuja função generalizada equivale a tornar ilegítima a separação das qualidades espaciais e das qualidades dinâmicas da determinação do micro-objeto. De acordo com este princípio, o micro-objeto apresenta-se então como um objeto duplamente especificado. Correlativamente, a meditação acerca de uma tal especificação dupla faz-nos compreender que o objeto que se localiza estaticamente na intuição ordinária é mal especificado, ou que pelo menos seria mal especificado, se se quisesse ter dele um conhecimento de segunda aproximação. Ainda por outras palavras, a sua especificação local é uma mutilação da dupla especificação a partir de agora indispensável para organizar a microfísica. Então, por um paradoxo que paralisará certamente o espírito filosófico clássico, mas cujos termos temos no entanto que aceitar, é o objeto duplamente especificado da microfísica que se apresenta como mais geral do que o objeto simplesmente especificado do senso comum. Por outras palavras, *o espaço da intuição ordinária em que se encontram os objetos não é mais do que uma degenerescência do espaço funcional em que os fenômenos se produzem*. Ora a ciência contemporânea pretende

conhecer fenômenos e não coisas. Ela não é de modo algum coisista. A coisa não é mais do que um fenômeno parado. Encontramo-nos então perante uma inversão de complexidade: é preciso conceber essencialmente os objetos em movimento e procurar em que condições eles podem ser considerados em repouso, fixos no espaço intuitivo; já não se pode, como outrora, conceber os objetos naturalmente em repouso – como coisas – e procurar em que condições eles podem mover-se.

Esta invenção impõe uma conversão nos valores metafísicos postulados como primordiais. Sugere-nos uma conclusão metafísica estritamente inversa da correção que Schopenhauer impôs ao kantismo: por interposição da causalidade, Schopenhauer queria fazer descer todas as categorias kantianas do entendimento para a sensibilidade. Para satisfazer as novas necessidades do entendimento na sua reforma perante os novos fenômenos, pensamos que será pelo contrário necessário fazer ascender as duas formas da intuição sensível até ao entendimento, deixando à sensibilidade o seu papel puramente afetivo, o seu papel de auxiliar da ação comum. Chegaremos assim a uma determinação dos fenômenos no espaço *pensado*, no *tempo pensado*, em suma em formas estritamente adaptadas às condições nas quais os fenômenos são *representados*. Chegamos assim a uma conclusão que já se nos havia imposto quando das nossas reflexões sobre o não-substancialismo: o plano da representação devidamente intelectualizado é o plano em que trabalha o pensamento científico contemporâneo; o mundo dos fenômenos científicos é a nossa representação intelectualizada. Vivemos no mundo da representação schopenhauerina. Pensamos no mundo da representação intelectualizada. O mundo em que se pensa não é mundo em que se vive. A *filosofia do não* constituir-se-ia em doutrina generalizada se conseguisse coordenar todos os exemplos em que o pensamento rompe com as obrigações da vida. (Bachelard, 1976, p. 153-155)

Debruçando-se nos trabalhos de O. L. Reiser, que propugnava a irrestrita solidariedade da física newtoniana com a lógica aristotélica, Bachelard põe em relevo os postulados de tautologia e da identidade.

O postulado de tautologia significa simplesmente que, numa mesma página a mesma palavra deve manter a mesma significação. Se se empregar a palavra num novo sentido, e se o contexto não é suficientemente claro para que o sentido metafórico seja evidente, é preciso assinalar explicitamente a alteração semântica. O princípio de tautologia regula tudo, mesmo o imaginário, o fantástico, o irreal. O princípio de tautologia estabelece o acordo constante entre o autor e o leitor. É o próprio princípio da leitura.

Mas não existe nada de comum entre a permanência da significação de uma palavra e permanência das propriedades de uma coisa. É preciso pois distinguir entre o postulado tautológico que impõe a permanência da palavra e o postulado de identidade. O postulado de identidade impõe a permanência de objeto, ou, mais exatamente, a permanência de uma caracter ou de um grupo de caracteres de um objeto. É à base de uma física. E Reiser conclui justamente: “Na lei da identidade vejo apenas uma lei da realidade ou da natureza”. É evidente que, como qualquer lei da natureza, a lei da identidade só pode ser aproximada; pode regular um nível do real e não um nível

diferente. Supô-la absoluta para as necessidades de uma construção teórica, é fazê-la passar à categoria de postulado. (*Ibid.*, p. 160-161)

Depois de demonstrar que o princípio da identidade promoveu uma “*tautologização*” das coisas petrificando a leitura da natureza ao fixar uma interpretação como única possível e aceitável, Bachelard passa a contradizer diversas sentenças postulatórias filhas do princípio da identidade, do tipo “*aquilo que é, é*”, “*um objeto é aquilo que é, idêntico a si próprio em todos os seus aspectos*”, “*um objeto é onde está*”, “*o mesmo objeto não pode estar ao mesmo tempo em dois lugares diferentes*”, “*dois objetos diferentes não podem ocupar, ao mesmo tempo, o mesmo lugar*”, “*para passar de uma posição a outra, todo objeto tem de percorrer o espaço interposto, o que, para se fazer, exige um tempo determinado*”, “*o mesmo objeto pode ser observado ao mesmo tempo de dois pontos de vista diferentes*” e ainda “*dois acontecimentos diferentes podem produzir simultaneamente e podem ser considerados como simultâneos do mesmo ponto de vista*”, estes dois últimos postulados incorporando contribuições da teoria da relatividade. (*Ibid.*, p. 162-166)

Bachelard fecha as suas observações a respeito do casamento entre lógica exclusivista e física clássica com as seguintes ponderações:

A maior parte das vezes os filósofos estão instalados no domínio da lógica aristotélica e é a partir daí que eles pretendem compreender toda a geometria, toda a física. Conseguem-no porque se limitam aos elementos, porque apenas exploram os sistemas em que precisamente o sistema ternário está estabelecido. Outros filósofos fizeram um esforço leal para estudar a fundo o geometrismo em todos os seus aspectos; compreenderam então perfeitamente o novo significado filosófico de um corpo de postulados e conseqüentemente a possibilidade de formação dialética; mas apenas vêem nisso o jogo do pensamento simbólico e realizam mal o não-euclidismo adotado pela Relatividade. É preciso dar o salto e entrar inteiramente no novo sistema ternário; é necessário aglomerar um sistema ternário em torno de cada dialética seja qual for o domínio inicialmente perturbado. O espírito será então devolvido à sua função de mutação; para se transformar tirará proveito de todas as transformações. Verificará que, ao convidá-lo para um novo pensamento, a ciência contemporânea lhe conquista um novo tipo de representação, portanto um novo mundo. (*Ibid.*, p. 170-171)

Bachelard sentia a insuficiência da epistemologia. A física quântica pôs fim a um modo de se fazer ciência que se caracterizava pelo excessivo dogmatismo. Contudo, o defunto ainda não está sepultado. Nas mentes dos cientistas de sua época, e em grande parte ainda hoje, o avanço epistemológico ainda não se deu.

As grandes contribuições de Bachelard ao introduzir corajosamente o problema da imagem, valorizando-a em relação ao pensamento, bem como o fato de se posicionar favoravelmente na questão de uma lógica mais adaptada e sensível à realidade que nos cerca, proporcional a abertura necessária para que outros estudiosos pudessem elaborar um conhecimento sistemático e rigoroso sob a égide de princípios de pesquisa mais arejados e que não tivessem pudores de romper as barreiras disciplinares.

GILBERT DURAND E A TEORIA DO IMAGINÁRIO

O francês Gilbert Durand nascido em 1921 é a principal referência na pesquisa e teorização do imaginário. Este ex-combatente da Resistência francesa durante a II Guerra Mundial, discípulo de Gaston Bachelard é um inquieto investigador que soube se valer do estágio avançado das ciências humanas, como a antropologia, a sociologia e a psicanálise para estabelecer esse novo e empolgante campo de pesquisas que veio a ser o imaginário.

A proposta para uma incursão no pensamento de Durand é fazer-se algumas observações em suas influências, seguindo-se uma breve panorâmica do conteúdo de três livros seus, *As Estruturas antropológicas do Imaginário*, sua tese de doutoramento e obra de maior repercussão, *A Imaginação simbólica*, também de grande importância e por fim uma mirada em *O Imaginário*, excetuando-se a parte que trata das bacias semânticas já abordadas no capítulo anterior.

Pode-se afirmar que Durand, grosso modo, foi auxiliado na formação de seu pensamento teórico por todos os pesquisadores que não se deixaram encurralar-se por métodos redutores, mas que romperam com o convencionalismo científico e alargaram as possibilidades do conhecimento. As hermenêuticas instauradoras, as quais Gilbert Durand se filia, tem por objetivo fazer a convergência de diferentes visões, buscando uma abrangência na compreensão do ser humano e da vida.

Dessa forma, é marcante e decisiva na obra de Durand a influência de seu mestre Bachelard, conforme já foi dito. Carl Gustav Jung é também uma referência fortíssima. A idéia de *arquétipo* como uma figura universal e o patrimônio de todas as culturas que seria o *inconsciente coletivo* dão alicerce para as explorações durandianas ao imaginário. A noção de *sincronicidade* também reforçava os estudos levados a efeito por Durand. Por sincronicidade deve-se entender a ocorrência de

um mesmo acontecimento e a percepção deste pela consciência em tempos diferentes, sem que, contudo, essas nuances e fragmentos cheguem a formular um discurso elaborado. Com esses três conceitos junguianos, as dimensões psíquicas, cultural e transcendental do ser humano eram levadas em consideração nos estudos e pesquisas, acarretando uma maior compreensividade que veio a se constituir na chamada psicologia das profundezas.

Outra decisiva influência foi, sem dúvida, o do mitólogo romeno Mircea Eliade, que afirmava ser o mito a experiência existencial do homem, numa dimensão pessoal, e também o relato fundante de uma cultura, num plano coletivo. Os mitos teriam sido abandonados pela racionalidade ocidental devido ao seu caráter de relato fundamentalmente simbólico, não-linear e que se desdobraria em várias visões. Em Eliade havia a profunda convicção de que toda a experiência humana só seria explicada pela atividade criadora do Espírito humano. Assim, o significado das funções simbólicas se tornam mais importantes para a compreensão dos fenômenos do que as evidências buscadas pelas ciências com sua mania de exatidão.

Estas aberturas permitiram a Durand atirar-se na aventura de organizar uma classificação do imaginário. A razão nem sempre pode explicar as ações dos seres humanos. Para esses cientistas do Espírito humano essa era uma verdade incontestável. Mitos e imagens, em última instância, é que conferiam significado ao mundo e a existência.

Para que se possa ter a noção mais exata do que Durand entende por imaginário em sua obra, será reproduzida agora as várias idéias manifestas a esse respeito pelo autor, e que foram reunidas pela professora Danielle Pitta em sua obra introdutória ao pensamento de Gilbert Durand:

O imaginário – isto é, o conjunto de imagens e de relações de imagens que constitui o capital pensado do “homo sapiens” – nos aparece como o grande denominador fundamental onde vêm se arrumar (ranger) todos os procedimentos do espírito humano.

O imaginário (...) é a norma fundamental (...) perto da qual a contínua flutuação do progresso científico aparece como um fenômeno anódino e sem significado.

Entre a assimilação pura do reflexo e a adaptação limite da consciência à objetividade, constatamos que o imaginário constituía a essência do espírito, isto é, o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte.

Para poder falar com competência do imaginário não se deve confiar nas exigüidades e nos caprichos de sua própria imaginação, mas possuir um repertório quase exaustivo do imaginário normal e patológico em todas as camadas culturais que nos propõem a história, as mitologias, a etnologia, a lingüística e as literaturas. (*In* Pitta, 2005, p. 15)

Durand apela para diversas disciplinas em seu trabalho, possuindo uma base rica e múltipla para a formulação teórica. Um de seus apoios mais interessantes está no que ele retira a partir da escola de reflexologia russa: as dominantes posturais, ou dominantes reflexas. Delas serão extraídas as informações necessárias para a elaboração da idéia de gestos dominantes.

Só a reflexologia nos parece apresentar uma possibilidade de estudar esse “sistema funcional” que é o aparelho nervoso do recém-nascido e em particular o cérebro, “esse velho instrumento adaptado a fins bem determinados”. A reflexologia do recém-nascido parece-nos evidenciar a trama metodológica sobre a qual a experiência da vida, os traumatismos fisiológicos, a adaptação positiva ou negativa ao meio virão inscrever os seus motivos e especificar o “polimorfismo” tanto pulsional como social da infância. As “dominantes reflexas” que Vedenski e depois Betcherev e a sua escola iriam estudar de maneira sistemática são exatamente os mais primitivos conjuntos sensório-motores que constituem os sistemas de “acomodações” mais originários na ontogênese e aos quais, segundo a teoria de Piaget, se deveria referir toda a representação em baixa tensão nos processos de assimilação constitutivos do simbolismo. (Durand, 2002, p. 47-48)

Haveria, então, três subdivisões que contemplariam o todo dos dominantes reflexos. A primeira é a de *posição*. Esta faz com que as crianças de berço percebam com clareza a verticalidade e a horizontalidade. Desse modo, abandonam o engatinhar passando a uma postura ereta. Este tipo de dominante se enquadraria numa visão do mundo em que as diferenças são entendidas como oposições. A lógica é dicotômica. Relacionam-se com o que Durand trata por regime diurno e estrutura heróica, que serão expostos mais adiante. A indicação feita pelo reflexiologista russo Betcherev de que existe uma ligação entre a opção postural vertical e os reflexos ópticos levam a perceber nessa dominante postural a inclinação por dividir, classificar, esclarecer, o que é característico de uma forma binária de enxergar o mundo.

A segunda dominante reflexa seria a da *deglutição*, também trabalhando por Betcherev. Localizada na região abdominal é também designada por dominante de nutrição. Por fim, aparece a terceira dominante natural, que é a *copulativa*, ou sexual, que possuiria um caráter cíclico representado nos vertebrados superiores

pelo acasalamento e fase preliminar que a antecede com todos os pormenores de sedução e conquista.

“A dominante age sempre com um certo imperialismo, pode já ser considerada como um princípio de organização, como uma estrutura sensório-motora”, diz Durand (*Ibid.*, p. 49). Dar-se-ia uma integração destes reflexos mais simples com outros mais elaborados, dando origem a esquemas perceptivos. Para Durand é aí, “é a este nível que os grandes símbolos vão se formar” (p. 51). As estruturas do imaginário tem, portanto, um alicerce corporal, instintivo poderia se dizer. Antes de se adentrar nas estruturas antropológicas do imaginário, propriamente dito e nos regimes das imagens, é preciso expor certos temas e circunscrevê-los ao que Gilbert Durand quer com elas exprimir.

O primeiro termo que precisa ser assimilado dentro da gramática do imaginário é *Schème* que carece de uma tradução mais precisa em português. Aproxima-se de esquema, embora em francês haja uma palavra específica para designá-lo *Schémas*, a qual o próprio Durand recorre durante a exposição do seu pensamento. A idéia que *Schème* quer exprimir gira em torno de uma generalização dinâmica e afetiva da imagem. Uma abstração não estanque; sua função consistiria em fazer o elo entre os gestos inconscientes da sensório-motricidade e as representações. O *Schème* está enraizado em nossas dominantes reflexas, seus gestos básicos seriam o do aconchego ilustrado na posição fetal, típicas do medo e do carinho e do pôr-se em guarda, gestual de enfrentamento como o de um pugilista com os punhos cerrados em atitude hostil. A partir destes dois gestos básicos há um desdobramento de múltiplas variações, o *Schème* tem a ver com as intenções do gesto.

Arquétipo, termo junguiano, guardaria a idéia de imagem universal. Cabendo-lhe ser a junção entre os imaginários e os processos racionais. O arquétipo se relaciona com o mundo exterior, determinando cosmovisões e organizando a sociedade. Gilbert Durand concebe os arquétipos em constante atividade.

O símbolo configuraria o arquétipo substantificado. Ao contrário do *Schème* e do arquétipo que são abstratos, o símbolo é sempre concreto. Além da concretude outra característica do símbolo é a sua multivocalidade, quer dizer, ele possui várias dimensões significativas. Por isso, está sempre em estado de abertura e receptividade. O símbolo surge e se desenvolve sem estabelecer relações de causa e efeito como o signo acaba por fazer. A reinterpretção contínua é própria do

símbolo pois toda vez que um símbolo é percebido, tanto o observador quanto o símbolo se modificam.

O mito, enquanto relato cultural fundante, põe em ação personagens e cenários que estariam muito além da realidade. Este tipo de explicação demanda crença, fé. Para Durand, no mito se encontra a primeira tentativa de se racionalizar o emocional antes contidos nos *Schèmes*, arquétipos e símbolos. Durand percebe mitos diretores agindo no seio das sociedades. Essa ação acaba por ditar costumes, comportamentos, moda, formas de pensar e de agir. Enquanto estes mitos protagonistas atuam, outros mitos ficam à margem, sombreados. Por estarem sempre em diálogo com a sociedade, os mitos participam de um certo movimento de altos e baixos; uma mudança no mito regente de uma sociedade, implica substanciais alterações na forma como a sociedade se porta.

O último termo do vocabulário durandiano é estrutura. Trata-se de algo assemelhado a um protocolo normativo das representações imaginárias agrupadas em torno dos *Schèmes* originais. O dinamismo dos *Schèmes* faz com que a estrutura esteja sempre em movimento transformador.

As estruturas antropológicas do imaginário, segundo como concebidas por Gilbert Durand tem como premissa basilar a idéia de que os símbolos convergiam em função de temas centrais nas palavras do próprio autor “*os símbolos constelam*”. Essas aglomerações de imagens aconteceriam pelo isomorfismo dos símbolos, uma “*constelação*” representa o desenvolvimento de um mesmo motivo arquetipal. Haveria, dessa forma, um núcleo organizado que atrai, organiza e congrega as imagens.

Durand propõe dois regimes diversos para as imagens. As imagens agrupadas nos distintos regimes seriam bem definidas e conservariam formas relativamente estáveis. Pitta dirá que são percebidas duas intenções perfeitamente distinguíveis na organização das imagens: “*o primeiro é o regime diurno, caracterizado pela luz que permite as distinções pelo debate, o segundo é o regime noturno, caracterizado pela noite que unifica, pela conciliação*”. (*op. cit.*, p. 23)

No bojo dos regimes da imagem são encontrados três estruturas do imaginário, cada uma destas estruturas procura responder ao problema da finitude humana. Angústia existencial, a passagem do tempo, a morte são inquietações que precisam de um esboço de solução.

O regime diurno da imagem “*define-se, portanto, de uma maneira geral, como o regime da antítese*” (Durand, *op. cit.*, p. 67). A polarização e o dualismo serão as tônicas deste regime. Há uma visceral ligação à verticalidade. Luz, armas, símbolos de purificação fazem parte de seu universo, bem como, os símbolos de ascensão e aqueles que ajudam no processo de separação e classificação. Aqui a estrutura do imaginário é a chamada de heróica ou, esquizomórfica. Podem também ser encontrados fortes traços de geometrismo, simetria e gigantismo. Os princípios de exclusão, de contradição e de identidade tem uma forte presença, sendo a dominante reflexiva gestual uma presença habitual deste regime. Oposições do tipo subir-cair, céu-inferno, puro-impuro aparecem com freqüência.

Opondo-se ao regime diurno aparece o regime noturno, empenhando na harmonização e conciliação de coisas aparentemente contraditórias. “*O regime noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo* (*Ibid.*, p. 197). Neste regime se localizam duas estruturas, a mística e a sintética. Quais as diferenças entre elas? É o próprio Durand que estabelecerá as distinções:

*O Regime Noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo. O primeiro grupo de símbolos que vamos estudar é constituído por uma pura e simples inversão do valor afetivo atribuído às faces do tempo. O processo de eufemismo esboçado já ao nível de uma representação do destino e da morte, que, no entanto não tinha ilusões, vai-se acentuando para chegar a uma verdadeira prática da antífrase por inversão radical do sentido afetivo das imagens. O segundo grupo vai ser axializado em torna da procura e da descoberta de um fator de constância no próprio seio da fluidez temporal e esforça-se por sintetizar as aspirações da transcendência ao além e das intuições imanentes do devir. Num e noutro grupo há valorização do *Regime Noturno* das imagens, mas num dos casos a valorização é fundamental e inverte o conteúdo afetivo das imagens: é então que, no seio da própria noite, o espírito procura a luz e a queda se eufemiza em descida e o abismo minimiza-se em taça, enquanto, no outro caso, a noite na passa de propedêutica necessária do dia, promessa indubitável da aurora. (*Ibid.*, p.197-198)*

A estrutura mística do imaginário trabalha no intento de conjugar e harmonizar. Por isso, busca valer-se dos mecanismos de inversão e do eufemismo. O conteúdo pesaroso, dramático ou angustiante de um símbolo tem o seu significado amenizado ou mesmo invertido. Nota-se a prevalência de um isoformismo feminino. O tema das Grandes Mães remete as formas *mater* e *matéria*,

símbolos de intimidade também aparecem em grandes quantidades fazendo menção ao repouso, a moradia e a relação berço/túmulo entrelaçando início e fim.

Diferentemente da estrutura esquizomórfica onde a noite é motivo de preocupação e medo pelos perigos que nela se escondem, a noite da estrutura mística é uma noite de paz. As figuras de encaixamento também fazem alusão a comunhão, destaca-se pela valorização da mulher, a fecundidade, enquanto perpetuadora da vida. Tem-se ainda um rol de alimentos arquetípicos como leite, mel, certas bebidas e o sal. A resposta que a estrutura mística dá ao problema da morte é a negação da sua realidade, já que o mundo é um lugar harmônico. Isto se diferencia e muito da proposta da estrutura heróica, segundo a qual é preciso lutar contra a morte e subjugar-la ainda que seja pela eternização do nome do herói, da instituição, do evento.

Na estrutura sintética do imaginário, encara-se o tempo de uma maneira positiva, percebendo nele um movimento assemelhado a um espiral: cíclico e crescente. Reside nesta estrutura o objetivo de equilibrar os contrários. Se por um lado o tempo é cíclico como no calendário em que as estações se revesam sempre retornando, por outro o tempo é progressivo, tendente a uma evolução, um aprimoramento. O ciclo lunar e o ofidianismo caracterizado pela mudança de pele das serpentes, formas circulares como a roda e o mito do progresso são exemplos da simbologia da estrutura sintética.

A dialética é a marca distintiva da estrutura sintética do imaginário. Não se procura eliminar as contradições, mas pô-las em evidência, sendo que da tensão criada surge para humanidade um caminho de progresso do qual a história daria provas desta evolução.

O último conceito de Durand que não deve ficar de fora em um estudo que queira tratar do imaginário, é o de trajeto antropológico, *“ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social”*. Existe uma interação entre indivíduo e cultura, realizando-se de forma diferente segundo a estrutura do imaginário prevalecente numa cultura. *“O imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito”* vai dizendo Durand que continua *“reciprocamente as representações subjetivas se explicadas pelas acomodações anteriores do sujeito o meio objetivo”*. (Ibid., p. 41)

Em *A imaginação simbólica*, outra obra importante de Durand, a parte introdutória cuida das relações entre o significante e o signo, o símbolo e a alegoria. Para Durand, a relação entre significante e signo, tomado em sentido estrito, é arbitrária e estabelecida por uma dada convenção, enquanto que o símbolo possuiria significados em aberto, sendo a alegoria uma ilustração que, embora não possua o caráter arbitrário, é geralmente convencional e convencionada. Logo, o signo seria um modo de conhecimento adequado, a alegoria parcialmente adequada e o símbolo um modo de se conhecer inadequado em relação ao significante. O símbolo, portanto, acabou por ser desvalorizado pela civilização ocidental. Durand vê o símbolo “*enquanto signo que remete para um significado indizível e invisível, e por isso mesmo obrigado a encarar de forma concreta essa inadequação que lhe escapa, através do jogo das redundâncias míticas, rituais, iconográficas que corrigem e completam indefinidamente a inadequação*”. (1979, p. 20)

As redundâncias são de suma importância na elaboração de uma teoria do imaginário, pois através da repetição contínua das imagens e das variações semelhantes é que se pode chegar as constantes sempre reelaboradas do espírito humano, pois o processo imagético, no fundo é isso, dinamismo e repetição, harmonicamente conciliados.

Durand irá relatar o escanteamento das imagens pelas diversas formas de racionalismo estreito, tratará de inovações hermenêuticas como a freudiana, que não conseguiram, entretanto, romper com a linearidade promovendo assim o “*apagamento do símbolo pelo sintoma*” (*Ibid.*, p. 52) ao privilegiar na biografia humana a ação libidinal. Outra proposta hermenêutica que acaba por cair num reducionismo é o modelo funcionalista de Dumézil no qual “*um símbolo é diretamente inteligível a partir do momento em que se conhece bem a sua etimologia*” (p. 57), perdendo-se numa “*redução semântica*”, ao passo que o estruturalismo lévi-strussiano debanda-se por uma “*redução translinguística*”. Essas hermenêuticas, embora tragam contribuições ricas que Durand não despreza – veja-se o título de sua obra máxima, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, quase uma paráfrase das *Estruturas Antropológicas do Parentesco*, de Claude Lévi-Strauss – acabam por se tornar incapazes de dar conta da vazão do espírito humano, ainda que seja a Lévi-Strauss que se deva o apontamento da qualidade essencial do mito, a redundância, já citada.

Segue-se uma descrição de projetos de conhecimento hermeneuticamente considerados como “*instaurativos*” por Gilbert Durand, como a crítica de Ernest Cassirer ao kantismo e os já abordados em páginas anteriores Bachelard e Jung.

No capítulo IV e nas conclusões, o autor trata de algo relevante: o problema do equilíbrio. Para Durand “*uma teoria geral do imaginário*” deveria ser concebida “*como uma função geral de equilíbrio antropológico*” (p. 90). Ele localizava a tensão entre forças antagônicas, dois regimes que disputavam entre si. Estes pólos divergentes conservariam suas individualidades ligando-se no tempo “*muito mais por meio de um sistema do que uma síntese*”. (p. 92)

Vale a pena registrar as dimensões do que Durand percebe como sistemático, corrigindo o ponto de vista de Jung que julgava o imaginário um âmbito sintético:

Este ponto é de extrema importância para compreender os vários aspectos, “normal” e “patológico”, do imaginário. As imagens, seja a qual for o regime a que pertençam, em contato com a duração pragmática e com os acontecimentos, organizam-se no tempo, ou melhor, organizam os instantes psíquicos numa “história”. Emergem então destas estruturas discursivas do imaginário, certos hábitos retóricos inerentes à narração, tais como a hipotipose, e certos princípios, tais como o da causalidade que liga em sucedente a um conseqüente cujo conteúdo é “outro”. A narração, histórica ou mítica, como Lévi-Strauss constatara, é, tal como a seriação causal um sistema de imagens antagônicas. E a narração que permite coordenar, no mito de Édipo, episódios antagônicos tais como a hostilidade entre parentes e a sobrevalorização da consangüinidade. (*Ibid.*, p. 92-93)

Para um dinamismo dialético, mantém-se a estabilidade das coisas. “*As imagens simbólicas equilibram-se umas às outras, mais ou menos globalmente, regendo a coesão das sociedades e igualmente segundo o grau de integração dos indivíduos nos grupos*” (p. 111), afirma Durand. Reconhece-se um pluralismo dinâmico e uma constância bipolar do imaginário. Gerenciar esse vastíssimo campo que se organiza em forças contraditórias só é possível pela movimentação e pela alternância, que será exemplificada na questão do conflito geracional:

Mas a par desta dialética de certo modo estática, necessária ao equilíbrio presente da consciência, a história da cultura, e especialmente a história dos temas literários e artísticos e a dos estilos e das formas, revela uma dialética por assim dizer cinemática, passível da mesma função de reequilíbrio, vital para uma sociedade. Não vamos demorar-nos mais uma vez a debater o problema das “gerações” culturais, mas não podemos deixar de vincar que a dialética dos “dias” e das “noites” da história da cultura desenvolve um movimento duplo na sua constante procura do equilíbrio: cada “geração de 36 anos”, a dos “filhos”, vem opor-se à precedente, a dos

“pais”, dos mais velhos, e os regimes simbólicos reforçam-se assim enquanto os adultos educam as crianças, e depois mudam bruscamente quando as crianças se tornam adultos, ávidos de mudança, de “evasão”. Como já o escrevemos noutra altura, “uma pedagogia elimina a outra, e a duração de uma pedagogia não é limitada senão pela vida do pedagogo”. O equilíbrio sócio-histórico de uma dada sociedade não passaria de uma constante “realização simbólica”, e a vida de uma cultura seria feita de sístoles e diástoles, mais ou menos lentas, ou mais ou menos rápidas conforme a própria concepção que as sociedades tiveram da história. (*Ibid.*, p. 125-126)

Durand diz que se “*estabelece um equilíbrio antropológico que constitui o humanismo ou ecumenismo da alma humana*” (p. 120), sendo a precípua função simbólica a oposição da vida à morte biológica. Ele irá perceber que pelo símbolo entra no mundo a transcendência, uma “*vida do espírito*” que não tem nada a ver com a morte biológica. Os regimes, quer diurnos quer noturnos organizaram os símbolos de tal forma em nossa imaginação que eles terão sempre que reconduzir o humano à transcendência.

Em matéria religiosa, “*o próprio Deus da Bíblia, o Deus do Corão, tal como o Deus da Cabala, tem uma face de rigor e outra de misericórdia*”. (p. 132). O cristianismo, aponta Durand como exemplo concreto, caminha entre contraditórios, alternando momentos de sobriedade e esplendor, quietude e intensidade.

Finalizando, Durand recoloca a questão existencial mostrando que é no símbolo e na imagem, tentativas de captação, que reside a busca de um conteúdo que por mais perto que se chegue dele, sempre escapará:

Em última análise a simbólica confunde-se com o avanço de toda a cultura humana. No irremediável corte entre a fugacidade da imagem e a perenidade do sentido que constitui o símbolo, submerge toda cultura humana como perpetua mediação entre a Esperança dos homens e a sua condição temporal. (*Ibid.*, p. 134)

Já em *O Imaginário*, Durand faz um resumo do que ele chama de tópica sócio-cultural do imaginário, cujo termo tópica ele toma emprestado de Freud. Assim, ter-se-ia “*ego*” e “*super-ego*”, de um lado e “*id*” ou “*isso*” na outra, formando as extremidades do trajeto antropológico. Continuando, propõe que:

Se desenharmos um círculo para representar o conjunto imaginário cobrindo uma determinada época de uma sociedade, podemos dividi-lo em duas “fatias”, na horizontal, as quais correspondem, de baixo para cima, às três instancias freudianas e que aqui serão aplicadas metaforicamente a uma sociedade. A fatia inferior, a mais “profunda”, representa um “isso” antropológico, o lugar que Jung denomina o

“inconsciente coletivo”, mas que nós preferimos denominar de “o inconsciente específico” e que está ligado à estrutura psicopatológica do animal social, o *Sapiens sapiens*. É neste campo que os esquemas arquetípicos provocam as imagens arquetípicas. (1998, p. 93)

Neste “*inconsciente específico*” seriam formados as imagens simbólicas que vão emergir sob as formas de papéis sociais, modelados conforme as estratificações sociais, na metade superior horizontal da tópica.

MITODOLOGIA: MITOCRÍTICA E MITANÁLISE

As tópicas de Gilbert Durand, de certo modo, já introduzem a discussão das mitodologias, que como o vocábulo indica, são os métodos aos quais se deve apegar o pesquisador para promover as formas de estudo dos mitos, que na qualidade de arranjo organizativo de símbolos e arquétipos guardam as imagens, revelando-os nos mitemas.

Como já se assinalou, o autor herdou de Mircea Eliade a percepção de que o mito seria a forma mais original de se embasar uma explicação a respeito de um assunto que para a vida do ser humano possui importância. A utilização de um método apoiado em princípios de hermenêutica subtrai a desconfiança de alguns que afirmam ser o imaginário um mero conglomerado de abstrações, outorgando grande respeitabilidade a noção de força diretiva dos mitos.

Vale lembrar que o doutoramento de Gilbert Durand, ocorrido em 1960, foi em Letras, possibilitando ao autor trabalhar com um extenso material do qual extraiu os subsídios de sua teoria. Posteriormente, na década seguinte, Durand pode construir uma metodologia crítica para se abordar o mito. A mitodologia assume o imaginário como referência primordial de toda a produção humana. O imaginário se articula discursivamente na forma do mito. O quadro mítico é o plano onde o pensamento humano irá se movimentar, havendo em todas as épocas da História humana mitos subjacentes que dirigem e modelam os comportamentos e mentalidades. Assim, a metodologia se presta a evidenciar os grandes mitos diretivos que acabaram por guiar a dinâmica social em um dado lapso espaço-temporal.

Os mitos diretivos expressam-se por meio de redundâncias, que às vezes se apresentam como vicariedade, isto é, substituições e em outras oportunidades se

mostram por ubiqüidades, algo que está em toda parte, como exemplificados por Durand em relação a Virgem Maria (1998, p. 89).

A primeira das metodologias é a mitocrítica que aparece em 1970. Tem uma abrangência mais limitada, procurando interpretar o objeto por meio do estudo da mitologia pessoal ou do grupo. A mitocrítica teria sido desenvolvida para empregar um método de crítica literária e do discurso que focasse na compreensão do caráter mítico que pode ser encontrado em todo e qualquer relato. Para se fazer uma mitocrítica é preciso haver um texto. A este texto se denomina “*texto cultural*”.

A mitocrítica rastreia os *mitemas*, que são as menores unidades de um texto mítico, em busca das redundâncias obsessivas. A repetição dos mitemas vão tornando-os cada vez mais significativos. De grande potencial desvelador, a mitocrítica vai pondo a descoberto o núcleo mítico de um texto cultural, deixando transparente as inclinações do autor ou do grupo que compartilha daquela cosmovisão, bem como atribui uma maior compreensividade ao texto, fazendo a ponte com os grandes mitos clássicos. O mito diretivo é identificado pelas ocorrências no texto. Nele se concentram as partes da narrativa. Ou seja, os símbolos constelam em sua função.

Os mitemas podem estar dispostos, semanticamente falando, de modo patente por meio da repetição e de conteúdo homólogo, ou de modo latente, por repetições implícitas e na percepção da intencionalidade. É preciso ordenar o trabalho procedendo um inventário que obedece o seguinte roteiro: em primeiro lugar, deve-se levantar os elementos que se repetem (elementos significativos) no texto. Essas são as sincronias míticas; depois, é necessário examinar-se o contexto em que eles aparecem; finalmente, detectar as diferentes lições do mito e fazer-se as devidas correlações entre lição do texto cultural com os outros mitos do contexto da época.

Por ser preciso essa comparação com o ambiente em torno do texto, a mitocrítica tende a extrapolar os limites do texto cultural pesquisando, migrando dos mitos pessoais ou grupais rumo aos mitos sociais, ampliando consideravelmente suas preocupações. Nasce então a mitanálise em 1972, que tem como suporte o modelo da Psicanálise. O enfoque se desloca de um texto para um contexto, de uma obra para um momento histórico. Por meio da mitanálise é possível seguir os movimentos de uma instituição ou de uma sociedade, por exemplo. Os núcleos semânticos são agrupados de forma ampliada.

Reaparece a questão do patente e da latência, já que numa sociedade há mitos que regem os procedimentos e outros que, embora presentes, não tem a sua circulação tolerada, atuando numa região de sombra. A dinâmica cultural faz com que os mitos clássicos apareçam e desapareçam um sem número de vezes no correr dos tempos, sendo possível captar as suas investidas e retiradas numa sociedade. Entretanto, não se criam novos mitos diretores; Eles ressurgem com nuances e variações em relação às suas aparições anteriores.

Em resumo, tanto a mitocrítica quanto a mitanálise se ocupam de averiguar quais os mitos dirigentes em atuação. Acontece que a mitocrítica se restringe a um material específico, geralmente individual. A mitanálise, por sua vez, tem um horizonte de trabalho maior e na inquirição dos mitos regentes acaba por se deparar com a influência destes sob os fatos históricos.

No ensaio *Mitanálise: uma metodologia do imaginário?*, Alberto Filipe Araújo e Armando Malheiro da Silva (2003) fazem oportunas colocações numa explicitação mais completa da metodologia aplicada ao imaginário. A primeira observação é de que há um único imaginário que por sua vez é bidimensional. Sua primeira dimensão, mais na superfície é o imaginário sócio-cultural. Este abrangeria as ideologias e utopias, podendo ser pensado como o histórico. A segunda dimensão seria a do imaginário arquetipal que conteria as imagens míticas e os símbolos arquetípicos, equivalendo ao meta-histórico. Trata-se, portanto, de um fenômeno de duas dimensões, uma vez que a face mais profunda, que é a do imaginário arquetipal, subsidia a faceta não semântica.

Os autores enumeraram alguns pressupostos que apoiariam a hermenêutica mítica. Retratar-se-á sucintamente alguns deles. Primeiramente tendo em vista o que foi dito no parágrafo acima, é bom não perder de vista que o inconsciente coletivo faz-se cultural, encontrando sempre uma saída para adentrar no plano sócio-histórico. Depois, deve-se sempre tomar o mito como uma narrativa verdadeira, exemplar e significativa, ocorrida num tempo fora do tempo e num espaço sacralizado.

Não se poderia jamais confundir o arquétipo com a imagem arquetípica, muito embora essas duas entidades sejam inseparáveis, tal qual a matéria da forma. Assim, “*a natureza do arquétipo é plural, então este manifesta-se pelo intermédio de uma bateria de imagens e não apenas, como se pensa, através de uma*”. (*Ibid.*, p. 343)

Há ainda um alerta que diz respeito a localização fronteiriça dos arquétipos que se situam entre o biológico e psíquico necessitando das imagens arquetípicas para ligarem o genético ao cultural. Outra advertência reside na dificuldade de se encontrar traços míticos patentes; deve-se estar atento aos indícios latentes que se dissimulam naquilo que Araújo e Silva intitulam como idéias-imagens. Chama-se ainda, a atenção às implicações bidimensionais do símbolo e da relação que este instaura com a metáfora. Os estudiosos portugueses recorrem aos argumentos de Paul Ricoeur:

Há mais na metáfora do que no símbolo, no sentido de que ela traz à linguagem a semântica implícita do símbolo, o que permanece confuso no símbolo – a assemelhação (similitude) de uma coisa a outra e de nós às coisas; a infinda correspondência entre os elementos – é clarificado na tensão da enunciação metafórica. Mas há mais no símbolo do que na metáfora. A metáfora é o procedimento lingüístico-forma bizarra de predicação-dentro do qual se deposita o poder simbólico. O simbólico permanece um fenômeno bidimensional, na medida em que a face semântica se refere à não semântica. O símbolo está ligado de um modo não presente na metáfora. Os símbolos tem raízes. Os símbolos mergulham na experiência umbrosa do poder. As metáforas são precisamente a superfície lingüística dos símbolos e devem o seu poder de relacionar a superfície semântica com a superfície pré-semântica nas profundezas da experiência humana à estrutura bidimensional do símbolo. (Ricoeur *Apud* Araújo e Silva, 2003, p. 345)

Araújo e Silva acreditam não ser possível, ou pelo menos metodologicamente prejudicial e comprometedor, separar a mitocrítica da mitanálise, uma vez que o contexto sócio cultural influencia o imaginário particular expresso num registro literário e também, simultaneamente as obras saídas de uma imaginário individual condensada em forma de artes, sejam elas plásticas, pictóricas, literárias ou musicais, integram os dados sócio-culturais. O posicionamento desses autores encaminha-se então para uma análise conjunta.

Esta pesquisa assume este ponto de vista não estabelecendo uma mitocrítica ou uma mitanálise estritamente falando, mas opta por operar um mecanismo híbrido, já que as músicas e hinos cantados pelos pentecostais, embora composições saídas de poucas mentes são compartilhadas por um grupo maior de pessoas. Na verdade, a mentalidade do grupo foi retratada na canção e, além disso, é plenamente captável as emanções culturais e ideológicas provenientes do entorno, isto é, da sociedade a qual os grupos pertencem.

É verdade que, em última estância, o modelo adotado pelos hermeneutas portugueses que inspira essa pesquisa acaba por privilegiar a mitanálise em detrimento à mitocrítica por entendê-la mais completa. No estudo ora realizada se filia livremente a esta conduta metodológica, visando um resultado heurísticamente produtivo.

CAPÍTULO III

Nos capítulos precedentes deste trabalho foi esboçado o desenvolvimento de mudanças no ambiente cultural, isto é, os axiomas da pós-modernidade começam a substituir os valores da modernidade decadente. Na esfera da ciência um questionamento muito bem formulado das formas de se conhecer e de se estabelecer o que é, na verdade, “científico”. E ainda no plano religioso as mutações e o estabelecimento de um novo jeito de acessar o sagrado.

Embora sentido, por aqueles que se ocupam e estudam os fenômenos religioso e sociais, este período de novidades não se firmará da noite para o dia. São necessários muitos anos para que um contorno nítido seja definido. Durand deixa isso muito claro na sua magnífica ilustração-conceito das bacias semânticas. O novo tempo ainda está emergido, não se podendo prever com segurança que configuração assumirá ao final. De um modo geral, na cultura, na ciência e na religião, está se pensando e trabalhando em termos de dois “*paradigmas*”, o emergente e o decadente.

Este momento nebuloso, indefinido e gerador de incertezas (teóricas e existenciais) indica uma fase de transição. Na hinologia pentecostal é possível constatar uma certa continuidade em alguns dos temas cantados. Por outro lado, há também o abandono de cânticos que parecem ter entrado num estado de obsolescência em relação aos novos tempos, aparecendo um novo repertório temático. Mais a frente isso será aprofundado.

O que há de novo e empolgante trazido no bojo da corrente reformadora das mentalidades que é o pós-moderno, é justamente a reabilitação de uma série de termos e de seus conteúdos.

Metáfora, símbolo, ritual, sinal e mito, desde longa data caluniados pelas pessoas que se interessam unicamente por expressões “exatas” da racionalidade, hoje em dia estão sendo reabilitados; eles criam formas que sintetizam e evocam a integração de mente e vontade; não só tocam a mente e suas concepções e evocam ação com um propósito, mas também compelem o coração. Assim, vemos rebrotar o interesse, especialmente em igrejas do Terceiro Mundo, pela “teologia narrativa”, pela “teologia como estória” e por outras formas não-conceituais de teologizar. (Bosch, *op. cit.*, p. 424)

Os desdobramentos e as implicações deste ressurgimento fizeram com que uma nova forma de expressão musical, chamada de *gospel*, fosse sendo

desenvolvida nas igrejas e comunidades de fé evangélica. Criou-se um grande mercado, aparelhado de gravadoras especializadas, emissoras de rádio dedicadas a este tipo de programação, além, é claro, de uma infinidade de cantores, cantoras e grupos musicais, alguns elevados à categoria de astros e estrelas, com excelente desempenho de vendas, emplacamento de *hits* e ótimos cachês.

Antes de se passar para o estudo da velha produção contida nos hinários e da nova safra hinódica provinda do meio gospel, é necessário algumas prévias considerações.

PROTESTANTISMO E ICONOGRAFIA

Ao se entrar num espaço de culto protestante, chama a atenção do visitante a singeleza do ambiente. Não irá se encontrar imagens ou gravuras, crucifixos ou representações pictóricas de eventos sacros. Essa evidência acabou por generalizar a idéia de que os protestantes ou evangélicos, como se tornou comum designá-los no Brasil, seriam iconoclastas. A veracidade desta observação é parcial. Rubem Alves fala a esse respeito:

O Protestantismo acolheu e produziu a arte de maneira seletiva. A pujança de sua música, representada por um Bach, contrapõe-se um imenso vazio no setor das artes plásticas. Basta que se entre numa igreja protestante para que isto se torne evidente. Não há quadros, não há representações do divino. Os templos se parecem mais com salas de aulas. O seu centro é o púlpito: o lugar de onde se fala. O Protestantismo privilegia a palavra em oposição à contemplação. Isto não é acidental. Tem raízes teológicas. Em contraposição aos católicos, que enfatizam a dimensão contemplativa e visual da experiência religiosa, os protestantes viram no segundo mandamento um interdito que lhes impôs um rigoroso ascetismo artístico. “Não farás para ti imagem de escultura”: o divino não pode ser representado. Representar o divino é idolatria. Já que o divino não poder ser representado pela forma, pela cor e pelo movimento, restou ao Protestantismo indicá-lo por meio da linguagem. Esta é a razão porque o meio por excelência pelo qual os protestantes vivem a religião é a linguagem: eles pregam, eles ouvem, eles cantam. (Alves, 1982, p. 131-132)

Tomando a linguagem como *locus* por excelência onde o Protestantismo irá apoiar-se para a empreitada de organização do real, Alves não se equivoca. Em seu trabalho ele está se referindo a um tipo ideal, no modo weberiano, de Protestantismo: O PRD, ou Protestantismo da Reta Doutrina, que é caracterizado por “*privilegiar a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas*

como expressões da verdade, e que devem ser afirmados sem nenhuma sombra de dúvida” (Ibid., p. 35). Este tipo de adequação do real à fórmulas pré-estabelecidas faz parte de uma visão binária do mundo:

A linguagem que o Protestantismo cristalizou como doutrina, como liturgia e como conversação se nos apresenta como uma estruturação da realidade. Ela faz um *inventário* do real, dá *nome* às e indica como elas se articulam lógica e funcionalmente. A vida e a morte, o passado, o presente e o futuro, o aqui e o além, o corpo e a alma, o tempo e a eternidade, o proibido e o permitido, os amigos e os inimigos, tudo é rigorosamente definido. A linguagem é um mapa da realidade: ela reduz a imensa pluralidade de experiência a uma série limitada de categorias e conceitos que tornam possível a sua manipulação teórica e prática. (Ibid., p. 52)

O Protestantismo da modernidade foi com certeza dogmaticamente binário. Entretanto, embora não percebessem, os adeptos do PRD estavam também conectados ao universo do mito. Alves prossegue:

Desejo destacar que as explicações protestantes são mitológicas. Não estou usando a palavra mitológico como sinônimo de falsidade. Dou-lhe o sentido que a antropologia atribui aos mitos. Existe uma radical descontinuidade entre as categorias usadas pela explicação protestante e aquelas que vieram a ser adotadas pela ciência moderna. A ciência tende a fazer uso de explicações mecânicas e funcionais, que podem ser traduzidas numa linguagem matemática. O seu objetivo é eliminar as emoções tanto do processo do conhecimento como do próprio objeto de conhecimento. A lógica da realidade não é idêntica à lógica dos nossos processos psíquicos. As explicações míticas, ao contrário, contemplam a realidade de forma simpática e vêem nela uma causalidade emocional. (Ibid., p. 76)

Ocorre que o PRD não soube fazer a distinção qualitativa que a simbologia requeria. Ficaram presos ao literalismo, captando no texto um sentido único e universal.

No campo dos signos, a condição para o seu sentido é a sua preferência a conteúdos empíricos. Entretanto, no campo dos símbolos, este critério não mais funciona. Na verdade, a essência do símbolo está em que a sua significação real é distinta de sua significação óbvia. Quando o Protestantismo faz a verdade espiritual depender da verdade histórica do texto, ele coloca o signo e o símbolo no mesmo nível ou, mais precisamente, reduz todos os símbolos a signos. A linguagem das coisas espirituais é a mesma linguagem das coisas materiais. O modo de significar um fato histórico é o mesmo modo de significar o sagrado. A cada signo corresponde, de forma direta e unívoca, um fato. Trata-se, portanto, de uma teoria positivista de linguagem. (Ibid., p. 103-104)

Como se viu na primeira intervenção de Alves em nosso estudo, a música foi o nicho onde o imaginário protestante teve autorização para se manifestar. Diferentemente do conflito bizantino entre os iconoclastas e os partidários da iconofilia, na querela protestantes e católicos a música se tornou uma válvula de escape para onde o acervo de imagens do Protestantismo foi direcionado. Durand identifica esta destinação com maestria:

A Reforma combaterá a estética da imagem e a extensão do sacrilégio do culto aos santos. O iconoclasmo evidente traduz-se nas destruições das estatuas e dos quadros. Todavia, devemos assinalar que, no meio protestante, este iconoclasmo, no sentido estrito de “destruição de imagens”, diminuiu de intensidade com o culto às Escrituras e também à música – Lutero, que também era músico, colocava a Senhora Música imediatamente atrás da teologia!

[...]

Podemos citar a imensa exegese musical – e tão poética – da obra de Johann-Sebastian Bach (1685-1750), o maior compositor protestante. Bach, músico e protestante tardio da Reforma, manteve intactas a inspiração e a teoria estética de Lutero. Os textos e as músicas de suas duzentas cantatas e “Paixões” são testemunhas magníficas da existência de um “imaginário” protestante de uma profundidade incrível, mas que se destaca na pureza iconoclasta de um lugar de oração, do qual as imagens visuais – os quadros, as estatuas e os santos – foram expulsos. (*op. cit.*, p. 21-23)

Dessa forma, não se pode afirmar taxativamente que o Protestantismo está desprovido de acervos de imagens. Essa assertiva deve incomodar alguns recalques puristas de parte dos evangélicos. Para Durand e um elenco insigne de estudiosos da envergadura de Mircea Eliade, Georges Dumézil e Henry Corbin, o *homo religiosus* sempre se constituiu nos confins da imagem e do absoluto do símbolo, muito embora a modernidade tenha procurado impor um silêncio à perspectiva mítica:

No ocidente, a partir do final do século 18, as religiões institucionalizadas passaram a ser consideradas conforme o gosto historicista e cientista do dia. Estas tentações, que reagrupamos sob o nome de “modernismo”, almejam, segundo as palavras do filósofo Jean Guittou, “fundar a fé sobre o espírito dos tempos”. Donde, claro, o esforço dobrado dos teólogos para “desmistificar” as verdades da fé e fundamentá-las em fatos históricos positivos. Os teólogos ocidentais só conseguiram exorcizar as tentações modernistas e iconoclastas recentemente. (*Ibid.*, p. 72)

As fracassadas tentativas de soterramento das imagens pela modernidade racionalista parecem ter chegado ao fim. Fica claro que não se pode ignorar a influência das imagens na orientação da vida.

Mesmo no PRD Alves foi capaz de perceber no famoso quadro *Os dois caminhos* a força da imagem. Nesta obra o bucólico e singelo figura como caminho pela qual os escolhidos trilham, enquanto no cenário urbano se movimentam aqueles que rumam para a perdição. (*Vide Alves, 1982, p. 133*)

Repare-se no Pentecostalismo. Ao romper com a sufocante proposta do Protestantismo letrado, apegam-se aos livros mais carregados de imagens e simbolismo da Bíblia, como o Apocalipse de São João e o livro do profeta Daniel, o que faz compreender em parte o isolacionismo do movimento em seus primórdios.

BRASILEIRA OU ALIENÍGENA: O PROBLEMA DAS GERADORAS

Eis algo importante: de onde procederia a hinologia pentecostal? Seria ela apenas uma importação? Haveria conteúdos locais que influenciariam a sua constituição? É sabido que grande parte dos cânticos entoados pelos primeiros evangélicos desembarcou com os missionários. Também não é desconhecido o fato de que nas últimas décadas muitos compositores tem surgidos no panorama musical evangélico. Mas quais seriam as geradoras? Haveria algum intercâmbio ou pontos de contato entre a cultura nacional e a hinologia estrangeira?

Grandes compilações de hinos foram preparadas para suprir a necessidade dos fiéis de possuir um instrumento que lhes possibilitassem cantar a sua fé, uma vez que os cânticos comunitários são parte essencial na liturgia protestante. Surgiram o *Cantor Cristão*, dos batistas, por exemplo, bem como hinários próprios para acalentar a crença de presbiterianos, metodistas e outros. Entretanto, todos eles derivaram de um ancestral comum, o *Salmos e Hinos*.

Mendonça nos informa que “*nos primeiros tempos não houve, no Brasil, nenhuma ênfase denominacional: a ideologia da empresa missionária nas igrejas européias e americanas tendia a ser teologicamente monolítica*” (*op. cit.*, p. 191). Como parte desta estratégia de coalizão para enfrentar o desafio comum que representava o catolicismo para o incipiente movimento evangélico no Brasil adotou-se o *Salmos e Hinos*. Ele “*representa o mais significativo repositório da fé protestante no Brasil. É um compêndio de teologia para ser cantado*” (p. 192).

No que pertine ao conteúdo teológico que permeia as canções de *Salmos e Hinos*, Mendonça identifica a temática clássica privilegiada pelo metodismo norte-americano, encontrando traços de pietismo e elementos conservadores. Portanto, há muita pouca ligação com a música produzida durante a Reforma e no seu período imediatamente subsequente: “*Salvo uma ou outra fonte ali indicada que sugere ligação com produção tradicionais da Reforma, o restante aponta claramente para aquele momento histórico indicado*” (p. 221). O movimento a que Mendonça faz menção é o dos grandes avivamentos americanos dos séculos XVIII e XIX.

Uma valiosa contribuição deste grande estudioso do Protestantismo brasileiro é, sem dúvida, a tipologia dos hinos evangélicos que ele tão competentemente elabora. O Protestantismo brasileiro seria “*uma religião de Jesus*” no qual se deu um “*extenso sincretismo ideológico e doutrinário dos cânticos*” (p. 225). Estes cânticos se classificariam em Pietista, Peregrino, Guerreiro e Milenarista.

Falando sobre os hinos pietistas, é preciso lembrar que o movimento liderado pela figura do conde moraviano Zinzendorf notabilizou-se pela incessante busca de um relacionamento pessoal entre o salvo e seu Salvador, seja no cultivo de uma vida devocional seja na procura de uma experiência mística com Jesus Cristo. A importância do martírio de Jesus leva a considerar a existência de um ponto comunicante com o catolicismo praticado no Brasil desde o desembarque dos portugueses. Mendonça denomina de “*pedagogia da cruz*” essa substituição simbólica das penitências e pagas de promessa que os hinos de cunho pietista disponibilizam aos fiéis:

A consciência dolorosa do próprio pecado (culpa) procede de um sentimento vívido do sofrimento substitutivo de Jesus, seu sangue, seus ferimentos, sua morte. A justiça divina se dissolve em amor e perdão na contemplação da cruz. Esta contemplação da cruz é espiritual, não se objetiva na cruz do Crucificado, caso contrário se confundiria com o misticismo católico. Daí o lirismo com que se reveste na poesia do cântico sagrado; justifica-se assim o elevado número de cânticos em que o sofrimento vicário é descrito em detalhes e exaltado com grande emoção. (*Ibid.*, p. 225)

O fiel percebe este plano terreno como transitório. Não se reconhece como parte desta realidade, mas como alguém que está de passagem. É um viajante, um peregrino. A idéia de Paraíso e o caminhar cheio de sofreguidão em sua direção colocam dois mundos opostos numa mesma vivência. A ascensão do caminhante pelas vias tortuosas e íngremes representam as dificuldades que se tem na vida

pelas quais o verdadeiro cidadão celestial precisa passar em busca de seu destino. Essa é a matéria-prima do livro de John Bunyan *O Peregrino*, fonte de inspiração para as canções de caráter escapista. Mais a frente, voltar-se-á a essa “*peregrinação*”, tecendo um paralelo entre textos bíblicos, como o Êxodo, e as composições que estabelecem uma dialética entre os planos celeste e terreno.

No concernente aos hinos de perfil guerreiro, Mendonça propõe que eles representariam a euforia pelos avanços obtidos pelos missionários e também pelas modificações na política e sociedade brasileira do final do século XIX que poderiam indicar tempos favoráveis para a empresa missionária. Mendonça faz uma comparação entre o Exército da Salvação e a Companhia de Jesus. Seria a versão protestante de um modo belicoso de enxergar a vida. Propõe-se, na verdade, uma espiritualização do combate. Essa tipologia também será aprofundada mais a frente, adiantando-se que há nexos com o catolicismo.

Quanto aos cânticos de viés milenarista, Mendonça demonstra a saída da história como opção das comunidades protestantes:

[...] embora as primeiras comunidades protestantes constituíssem grupos milenaristas não houve entre elas nenhum movimento social desse tipo por causa do individualismo, do sobrenaturalismo e, possivelmente, pela falta de liderança carismática. Havia uma mentalidade milenarista assim como uma expectativa milenarista.

O milenarismo protestante, concluindo, não é análogo ao milenarismo dos surtos ocorridos em áreas católicas. Estas foram dinâmicas no sentido do esforço de construção de novos modelos sociais; de certo modo, alegres e festivos dada a experiência presente do novo. O milenarismo protestante é triste, um misto de esperança e de nostalgia por um estado perdido. Uma alegoria tristonha. (*Ibid.*, p. 239)

A que isso se deve? A uma oposição invertida que contrapõe vida e morte, sendo que para o protestante a vida representa a morte, pois essa terra na qual se vive é local de padecimento e, por outro lado, fechando com uma peculiar coerência inicia o período da verdadeira felicidade.

Embora, até agora, se possa perceber alguns pontos em comum entre o que os missionários legaram como repertório e o meio cultural brasileiro, a questão persiste: as geradoras são nacionais ou estrangeiras? Ajudaria a esclarecer a matéria a inclusão de Bittencourt Filho nesse debate, com sua idéia de Matriz Religiosa.

Para esse estudioso existe uma fôrma comum, ou matriz que imprime sua marca nas condutas e manifestações religiosas. Em que pese a diversidade que permeia a formação do povo brasileiro, a religiosidade da maioria dos brasileiros é orientada por um substrato religioso-cultural padrão, a Matriz Religiosa Brasileira:

Esta expressão deve ser aprendida em seu sentido lato, isto é, como algo que busca traduzir uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram num decurso multissecular, portanto, não se trata *stricto sensu* de uma categoria de definição, mas, de um objeto de estudo. Esse processo multissecular teve como desdobramento principal, a gestação de uma mentalidade religiosa média dos brasileiros, uma representação coletiva que ultrapassa mesmo a situação de classe em que se encontrem. É oportuno sublinhar que essa mentalidade expandiu sua base social por meio de injunções incontroláveis, como soi acontecer com os conteúdos culturais, para, num determinado momento histórico, ser incorporada ao inconsciente coletivo nacional, uma vez que já se incorporara, através de séculos, à prática religiosa. (Bittencourt Filho, 2003, p. 40-41)

A Matriz Religiosa Brasileira seria a resultante do encontro de duas cosmovisões distintas entre si, que com o passar do tempo foram se aproximando e se combinando mutuamente. A primeira mundividência possui um arcabouço de concepções que tendiam a sacralizar o meio ambiente. A corrente que fez essa opção pela imanência é identificável nos ameríndios e nos africanos. O cristianismo trouxe a transcendência como contribuição à gênese da Matriz Religiosa Brasileira, muito embora o catolicismo ibérico – e se possível arriscar mais, todo o catolicismo medieval – tivesse uma forte inclinação mística.

Para Bittencourt, aceitar essa coisa difusa, poderosa e complexa que é a Matriz Religiosa Brasileira “*implica no reconhecimento de que ela favorece formas religiosas e induz condutas devocionais*” (p. 77). Procurando definir o papel da Matriz num contexto plural, o autor vai mais além.

Num quadro de pluralismo religioso e cultural faz-se mister considerar as convergências e divergências presentes no campo religioso a despeito da multiplicidade e variedade de expressões, muitas delas em conflito declarado. A maior ou menor influência da Matriz Religiosa Brasileira só poderá ser percebida justamente na proporção em que pudermos identificar o quanto favorece certos comportamentos e não quaisquer comportamentos religiosos. (*Ibid.*, p. 77)

Assim, o sucesso ou fracasso de uma proposta religiosa reside na dependência desta de adequar-se ao substrato da Matriz Religiosa Brasileira que comanda a atitude do brasileiro médio no que toca ao religioso. Terá êxito aqueles que bem alinharem sua mensagem e práticas em relação ao conteúdo matricial. Para Bittencourt, o Protestantismo histórico não conseguiu se perfilar à Matriz:

No Brasil, as denominações do Protestantismo Histórico consagraram a prática de identificar os valores religiosos nativos com o mal, o pecado e a heresia. Assim sendo, as missões protestantes desde logo rechaçaram qualquer expressões religiosas oriundas da Matriz Religiosa Brasileira e, dessa maneira, contribuírem para recalá-la ainda mais no plano inconsciente. Tal rejeição tornou-se mesmo um elemento constitutivo da identidade evangélica brasileira, assim como enriqueceu o discurso apologético, visceralmente anticatólico. [...] A despeito disso, já nos primórdios, as denominações do Protestantismo missionário tiveram problemas com movimentos místicos, sintomas da influência da Matriz. [...]

Referenciado no racionalismo, o Protestantismo de Missão adotou uma postura de pura e simples rejeição dos conteúdos matriarcais, empenhando-se em 'engessá-los' no terreno das meras superstições. Como se isso fosse suficiente e eficaz. (*Ibid.*, p. 43-44)

Antes de analisar o comprometimento dos pentecostalismos com a Matriz Religiosa Brasileira, deve-se expor em que medida é possível concordar com a análise de Bittencourt Filho no particular da afirmação da inexistência de pontos de contato entre o Protestantismo Histórico e a Matriz.

Em linhas gerais, Bittencourt está correto. Não se pode estabelecer conexões entre o exacerbado racionalismo protestante e as cosmovisões dos indígenas e negros, apegados ao naturalismo e a espiritualização das coisas concretas. Entretanto, não se pode olvidar que o cristianismo até 1517, data da Reforma, foi um só no Ocidente, persistindo várias amarras e entre o catolicismo e o Protestantismo. E aqui certamente ter-se-ia uma ponta-de-lança pela qual o Protestantismo missionário conseguiria se comunicar com o espírito do homem e da mulher brasileira.

Quando os hinos de colocação "guerreira" existentes no cancionário protestante foram descritos, chamou-se a atenção para a proximidade com expressões já estabelecidas em terras brasileiras trazidas pelo catolicismo. Cabe se recorrer ao historiador da Igreja Católica no Brasil e América Latina, Eduardo Hoornaert, que situa o nascimento da idéia de guerra santa no cristianismo na convivência entre Igreja e Estado, passando aos poucos a ser encarada como uma

doutrina plenamente justificável quando se trata de evangelizar os infiéis ou de defender os territórios cristãos.

Surgiram os santos guerreiros como São Maurício, São Martinho, São Sebastião, São Jorge e São Miguel, estes três últimos detentores de uma especial devoção em nossas plagas. No início eles eram santos (figuras de paz) apesar de dedicados ao ofício das armas. Todavia, com o passar do tempo “*a mentalidade mudou, sobretudo com a criação da imagem de São Miguel que foi desde o início de sua tradição apresentado combatendo o dragão (satanás) com armas ofensivas*”, o que acabou fazendo com que o povo fosse “*se acostumando a ver um santo com espada na mão, capacete na cabeça, couraça no peito*” e então os demais santos passaram a ser apresentados “*como soldados de Cristo e soldados da Cristandade ao mesmo tempo*”. (1978, p. 37)

Hoornaert enxerga no catolicismo implantado no Brasil uma intensa belicosidade. O espírito conciliatório e tolerante que teria permitido o surgimento do sincretismo só teria se manifestado num momento posterior. O ambiente do Brasil colonial era favorável para a implementação ideológica desta mentalidade. A cruz justificaria o sangue derramado:

A colonização do Brasil foi realizada numa época em que a idéia da guerra santa era plenamente aceita pela cristandade ibérica e os índios foram as primeiras vítimas deste condicionamento. A violência sagrada usada contra eles nem perturbou – ao que parece – a consciência dos contemporâneos: as imagens do Brasil colonial atestam abundantemente este condicionamento. As primeiríssimas imagens brasileiras ainda são milagreiras: exprimem a gratidão dos colonos por terem atravessado os perigos do mar sem prejuízo e também a admiração diante das belezas e dos segredos da nova terra. (*Ibid.*, p. 38-39)

Deveras interessante é a descrição das mutações sensoriais ocorridos no Brasil colônia. Santo Antonio, popularíssimo, faz uma incrível carreira militar a partir de 1707, galgando a patente de tenente-coronel só deixando de “receber” o soldo com o advento da República! Eduardo Hoornaert mostra ainda as caminhadas de Cosme e Damião e São João no Pernambuco conflagrado contra o domínio holandês, São Sebastião no Rio de Janeiro sendo invocado para patrocinar a luta contra os franceses e tamoios e também de São Jorge em Minas Gerais que irá tornar-se padroeiro dos policiais militares e também, curiosamente, da bandidagem.

A ideologia bíblico-religiosa alastrou-se, contagiando ameríndios e africanos. “Os efeitos do espírito guerreiro católico não demoraram a se manifestar”, afirma o estudioso belga radicado no Brasil. “Índios e africanos responderam logo ao desafio da violência sagrada, transformando seus espíritos e orixás em deuses vingativos [...]. Olho por olho, dente por dente”. (p. 53)

Em tempos de governos ditatoriais durante o qual a obra *Formação do Catolicismo Brasileiro* foi escrita, o autor entendia haver uma persistência da mentalidade guerreira no Brasil, não mais caracterizada no embate católicos versus hereges ou pagãos, mas localizada na luta de classes. Essa discussão não tem lugar no contexto deste trabalho. No entanto, a maneira operativa do catolicismo guerreiro que Hoornaert descreve neste trecho de seu livro permanece válida. Assim, seria “necessário sacralizar a adesão do povo” e isso deveria ser conseguido pelo emprego “de dois processos comprovados pela tradição religiosa: o entusiasmo e o medo” (p. 56). A utilização do primeiro método faria com que o povo vibrasse. Em caso de falha, põe-se em prática a técnica de intimidação.

Do que se viu, fica demonstrado que o Protestantismo missionário-proselitista de fato possuía um elo que lhe possibilitou fazer-se inteligível aos brasileiros. O Pentecostalismo é participante desta herança, também se revestindo da farda e das armas.

Bittencourt Filho sugere que a Matriz Religiosa Brasileira ensejaria uma concordância ainda que não explicitada a uma série de crenças de fundo religioso. Acreditar em espíritos e entidades, as relações contratuais de promessa aos santos ou a seres superiores, o contato direto com o divino, crer na possibilidade da manifestação miraculosa ou espetacular do sagrado; tudo isso integra a uma “Religiosidade Matricial”:

[...] propomos aqui a existência de uma Matriz Religiosa Brasileira e de uma religiosidade que lhe é inerente, a que denominamos Religiosidade Matricial. É preciso dar por assentado que a religiosidade refere-se ao domínio religioso do não-institucionalizado, ou seja, um estado que carece de legitimação social formal. Trata-se do domínio da prática religiosa, em que não existe a sistematização especializada de crenças, nem a reprodução específica de práticas e rituais. Nesse domínio é perfeitamente plausível a reapropriação, a reinterpretação e, por que não dizer, a ‘reinvenção’ de conteúdos pertencentes aos sistemas religiosos institucionalizados. Historicamente, essa tem sido a maneira por meio da qual as camadas populares têm assimilado e reproduzido as religiões institucionalizadas e vice-versa. (Bittencourt Filho, *op. cit.*, p. 71)

Onde o Protestantismo Histórico naufragou, seja por demasiada assepsia ou por inflacionar as suas convicções racionalistas, o Pentecostalismo obteve êxito passando a falar uma linguagem plenamente respaldada pela religiosidade brasileira. Não subestimando esse conjunto de elementos que acabaram por se tornar um patrimônio do *homo religiosus* brasileiro, o pentecostalismo começou a promover o diálogo entre a brasilidade e a mensagem protestante ainda na perspectiva da lógica binária:

Os pentecostalismos, por exemplo, reprocessaram a religiosidade de origem matricial, apondo-lhes sinais valorativos. Em outras palavras ao invés de rejeitar esse sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus e aquilo que se situaria na jurisdição do Diabo. A rigor, com esse procedimento, os pentecostalismos ensejam que a Matriz Religiosa Brasileira permaneça intacta. Esta seria apenas cuidadosamente recolocada num novo esquema religioso. (*Ibid.*, p. 44)

Como um bolo bem fermentado que na temperatura adequada e no devido momento se põe a crescer, o pentecostalismo, possuidor de uma privilegiada entrada na Matriz Religiosa Brasileira, se aproveitou muito bem da mudança de mentalidade ocorrida em função das transformações do capitalismo e de contextos pluralizados nas quais o trânsito religioso passou a ser uma constante. Enquanto as religiões tradicionais permaneciam em seus esquemas rígidos e despreparadas para preencher de sentido seus fiéis, os novos movimentos religiosos, com destaque para os mais recentes formatos do pentecostalismo encontravam-se aptos a oferecer o reconhecimento social buscado por indivíduos angustiados assim como possibilitar um ambiente no qual a pessoa tem a ‘experiência’, ou ao menos a impressão, de ser protagonista na produção dos bens simbólicos, já que o dom de línguas, a cura, a profecia, a prosperidade é, em tese, disponível a “*todo aquele que crer*”.

Bittencourt classifica numa mesma categoria, o Pentecostalismo Autônomo, os tipos Deuteropentecostal e Pós-pentecostal. Para ele, os novos pentecostalismos são mais agressivos em suas incursões à Religiosidade Matricial.

As denominações e movimentos que integram o Pentecostalismo Autônomo oferecem uma proposta religiosa formulada em três vertentes interdependentes: cura, exorcismo e prosperidade. Além disso, apostam numa oferta incessante de bens simbólicos e não investem na formação da comunidade. Em vez de comunidade, o Pentecostalismo Autônomo investe no coletivismo, bem ao modo da

cultura de consumo do “mercado total”. Tal característica enseja maior flexibilidade no tocante a hábitos e costumes, sobretudo quando cotejada, por exemplo, com o rigor moral do Pentecostalismo Clássico. Outro traço marcante é a exploração sistemática da polissemia dos símbolos da Religiosidade Matricial, muito além dos limites demarcados pela ‘ortodoxia’ pentecostal. Disso decorre uma ampla e diversificada oferta de bens simbólicos, subordinada a preferências e conveniências individuais. (*Ibid.*, p. 195-196)

Do que foi visto, pode-se afirmar que o Pentecostalismo tem um pé numa geradora estrangeira cuja referência é o Protestantismo Histórico. E mesmo este último possui conexões com a cultura nacional via mentalidade guerreira comum a todo o cristianismo desde sua aliança com os poderes seculares. O outro pé estaria fincado na Matriz Religiosa Brasileira à qual os pentecostais recorrem a fim de acessarem uma maior contextualização. Assim sendo, são detectáveis elementos pré-modernos oriundos da temática da guerra, traços de modernidade na aceitação da lógica binária e ingredientes pós-modernos inseridos pelo mercado que solapa o institucional e provoca a contínua utilização comercial de bens religiosos.

Enfim, o Pentecostalismo é um fenômeno multifacetado, que é pontuado por geradoras locais e externas, que recebe influência de períodos de tempo bastante conflitantes entre si. Desse modo, a hinologia pentecostal transparece toda essa gama de situações e condicionamentos. Não pode escapar desta realidade. É perceptível a permanência de temas que remontam aos princípios da institucionalização do cristianismo. Também se pode detectar o desuso de assuntos outrora muito recorrentes. Em seus lugares vão surgindo letras mais adaptadas às novas exigências do cenário pós-moderno.

CONTEXTUALIZANDO A AMOSTRA HINOLÓGICA

O estudo utilizará hinos e canções oriundas de pelo menos três fontes diferentes. Do Pentecostalismo de primeira geração serão analisados hinos condensados na *Harpa Cristã*. Já do pós-pentecostalismo teremos canções de uma recordista na venda de CD's, a cantora Cassiane. Por fim, aparecem cânticos de um grupo que vem fazendo um grande sucesso no meio evangélico, trata-se do Toque no Altar, braço musical do ministério Apascentar.

A Assembléia de Deus é o ramo mais bem sucedido do Pentecostalismo, e mesmo de todo o Protestantismo nacional. O último censo realizado pelo IBGE deu

conta de existirem no Brasil 8.418.154 milhões de assembleianos. Isso representaria 47,47% do número total de pentecostais. A soma das outras três maiores confissões pentecostais com mais de um milhão de adeptos (Congregação Cristã do Brasil, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular) não chega a alcançar o número de fieis da Assembléia de Deus.

Essa denominação tem na cidade do Recife e em sua região metropolitana o terceiro maior contingente de membros ultrapassando a marca dos trezentos mil fieis. No período compreendido pelo censo, que foi de 1991 a 2000, a taxa de crescimento anual teve média de 14,8%.

É uma igreja de perfil conservador possuindo uma teologia que Mendonça e Velasques Filho (2002) classificam de arminianista/wesleyana e com uma eclesiologia congregacional, muito embora tenda para uma centralização das decisões nas mãos de poucos pastores.

Características do trabalho missionário sueco permitiram uma maior liberdade litúrgica e organizacional aos assembleianos se comparado às suas equivalentes do Protestantismo histórico. Ainda que possuam diversos institutos bíblicos e alguns seminários, além da poderosa editora CPAD – Casa Publicadora das Assembléias de Deus –, que publica além de inúmeros livros e revistas, o jornal *O Mensageiro da Paz*, não é ainda muito perceptível a incipiente preparação teológica ter resultado em um distanciamento entre liderança e povo, no sentido do monopólio da produção e distribuição de bens simbólicos. Freston acredita que o modelo sueco de fazer missões, embora valorizasse mais a palavra escrita do que a inspiração direta, acabou possibilitando uma maior inclusão, já que os pentecostais suecos eram culturalmente marginalizados naquele país de maioria luterana. Dessa forma, resistiam à ilustração pensando ser desnecessário um clero bem mais instruído e preparado do que os fiéis (1996, p. 79). O carisma reconhecido pela comunidade letigimava a figura do líder.

Há no seio da Assembléia de Deus um deflagrado conflito entre tradicionalistas e modernistas. A ascensão social e o acesso à instrução acabaram promovendo sérios abalos nos meios pentecostais, caminhando essa denominação para aquilo que H. Richard Niebur (1992) chamou de aburguesamento, um processo no qual o carisma é institucionalizado (Max Weber), levando a uma progressiva integração acomodativa da nova geração de fiéis ao contexto cultural das sociedades nas quais encontram-se encravadas as comunidades religiosas. Assim a

Assembléia de Deus, acabou por proceder uma revisão no ano de 1999 das diretrizes estabelecidas durante a famosa vigésima segunda Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil, ocorrida em Santo André, São Paulo, na década de 1970, fazendo uma distinção entre doutrina e costume (o costume seria humano, local e passageiro, enquanto a doutrina teria origem divina, alcance geral e seria imutável no tempo). Os anteriores oito princípios conhecidos como usos e costumes (que proíbem o uso de cabelos compridos pelos membros do sexo masculino; uso de trajes masculinos por parte dos membros ou congregados do sexo feminino; uso de pintura nas unhas, olhos e outras partes da face; corte de cabelo por parte das mulheres, sobrancelhas alteradas; uso de mini-saias e outras roupas “contrárias” ao bom testemunho da vida cristã; uso do aparelho de televisão; ingestão de bebidas alcoólicas) foram relativizados e condensados em seis tópicos, (proibição de cabelos compridos ou cortes extravagantes para os homens, vedação de indumentária peculiar ao homem, além de vestimentas tidas como indecentes, indecorosas ou sem modéstia para as mulheres; uso exagerado de pintura e maquiagem, além da proibição total de tatuagens; uso de cabelos curtos por mulheres; mal uso dos meios de comunicação e o uso de bebidas embriagantes), numa tentativa de atualização moderada e conciliatória tendo em vista sanar eventuais cismas advindos dos calorosos debates entre conversadores e liberais no tocante aos costumes.

Com relação à *Harpa Cristã*, hinário oficial das Assembléias de Deus, utilizado em todos os seus cultos e reuniões congregacionais, com repertório que contempla hoje 640 hinos, sua primeira versão é de 1929, manuscrita e reproduzida por meio mimeográfico. No ano de 1941 o brasileiro Paulo Macalão e os suecos Samuel Nystrom, John Sorheim e Nils Katsberg, editaram uma primeira versão impressa. Antes do surgimento da *Harpa Cristã*, a Assembléia de Deus utilizava além dos *Salmos e Hinos*, que também servia a denominações do Protestantismo Histórico, e o *Cantor Pentecostal* com 54 cânticos. Um protótipo foi lançado no Recife no ano de 1922 por Adriano Nobre. No ano de 1937, a Convenção Geral das Assembléias de Deus nomeou uma comissão para harmonizar e musicalizar as diversas versões deste cancioneiro. Ao longo dos anos hinos foram somados à *Harpa*, surgindo versões atualizadas e compiladas. Diversas outras igrejas de caráter pentecostal e pós-pentecostal se valem da *Harpa* como referencial hinódico.

A respeito da cantora Cassiane que faz muito sucesso no meio evangélico, sendo considerada uma das cantoras mais bem sucedidas e reconhecidas do meio

gospel, pode-se dizer que ela possui um estilo popular que alcança um público apreciador de músicas vibrantes e fervorosas. A cantora nascida em um lar evangélico no ano de 1975 consegue ter uma fácil comunicação e empatia com seus fãs. Uma característica marcante de sua discografia é a animação. Cassiane parece conseguir passar isso para o seu público. No ano de 2005 ela e o seu esposo, Jairinho Manhais, foram ordenados pastores. Com quinze trabalhos lançados, sua carreira começou muito cedo, aos oito anos de idade.

Seu sítio eletrônico oficial informa ser ela pertencente à Assembléia de Deus. É ainda um tema muito controvertido e espinhoso a ordenação feminina nos arraiais assembléianos, o que faz crer que a cantora tenha sua pertença religiosa ligada a uma ramificação assembleiana dissidente. Outro detalhe curioso contido no www.cassiane.com é o relato de sua mãe, dona Castália, que informa ter sido Cassiane dada como morta aos onze meses em uma unidade de saúde, e que por meio da oração Deus teria lhe devolvido a vida.

Uma terceira fonte, esta proveniente do meio pós-pentecostal, é o grupo Toque no Altar vinculado ao Ministério Apascentar de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro. Tanto o Ministério de Louvor Toque no Altar quanto a Igreja Evangélica Ministério Apascentar, distribuída em quatorze congregações no Rio de Janeiro e em São Paulo, possuem como presidente o Pastor Marcus Gregório. A igreja sede situada em Nova Iguaçu iniciou seus trabalhos em 1993 com freqüência de cinco pessoas, hoje atingindo a expressiva marca de três mil assistentes nas reuniões dominicais.

A página na internet www.apascentar.org, informa ser o Pastor Marcus Gregório além de graduado e pós-graduado em Teologia, é *“um empresário bem sucedido, escritor famoso, preletor internacional, consultar financeiro, fundador da ONG Pró-viver e vice-presidente do Conselho de Pastores do Estado do Rio de Janeiro”* (disponível em < <http://www.apascentar.org/realiase.php>>. Acesso em: 27 nov. 2007). Essa polivalência do Pastor Marcus Gregório serviria para lastrear o seu Ministério, que tem como alguns princípios a “unção de prosperidade”, a “libertação financeira”, a “formação de caráter”, a “restauração de famílias” e o “avivamento com o Espírito Santo”, entre outros.

Possui um currículo para a escola bíblica que contempla uma “escola de encorajamento”, uma “escola de servos”, uma “escola de prosperidade” voltada para profissionais liberais e empresários e uma “escola de princípios bíblicos” para públicos mais amplos. O Ministério Apascentar promove algumas campanhas do tipo

“poder e consagração”, “52 dias de jejum e oração” e a “Deus vai tirar a minha vergonha”. Essas campanhas são promovidas nas igrejas e também divulgadas por programa midiáticos como o *Profetizando Portas Abertas* e o *Profetizando Restituição*, os dois com versões para rádio e tv. Há ainda a comercialização de DVD’S com mensagens do tipo “Deus vai realizar meus sonhos” ou “Prepare-se para dias melhores”. *Chame os seus sonhos de volta* é um de seus livros de melhor vendagem. Na página oficial do Ministério Apascentar, o Pastor Marcus Gregório é apresentado como uma “referência mundial”, um “homem de visão”, “um conquistador” que possui uma “história de sucesso”.

O Ministério Toque no Altar possui uma agenda repleta de shows e apresentações por todo país. Além de composições próprias o grupo faz versões de músicas gospel americanas, tendo emplacado muitos sucessos que são cantados por diversas igrejas no país, sejam do Protestantismo histórico, de linha pentecostal clássica ou do pós-pentecostalismo, seu local de origem. Traço marcante do Toque no Altar é a *ministração*, que viria ser uma prece dramatizada com intenso recurso ao emocionalismo no qual se representa simbolicamente uma disputa entre as forças do bem e as do maligno. O fiel busca uma benção tendo o auxílio de forças angélicas, o Espírito Santo e o sangue de Jesus Cristo enquanto as hostes do mal procuram de toda forma manter a pessoa presa em “cadeias e maldições”. É a espiritualização de uma batalha. É a batalha espiritual. O próprio nome Toque no Altar sugere não um conhecimento, mas uma sensação, algo que pode ser experimentado por meio do tato, sentido na pele. É pois algo para ser vivenciado aqui e não no além.

ANÁLISE MITOLÓGICA DO CANCIONEIRO PENTECOSTAL E PÓS-PENTECOSTAL

No transcurso da tarefa de localizar os mitemas, ou os mitologemas, que seriam traços míticos encobertos sob um discurso racional e ideológico, será preciso adotar um parâmetro, dir-se-ia melhor um cenário repleto de imagens arquetípicas e figuras míticas. A forte influência grega na formação ocidental fez com que a mitologia helênica se tornasse a fonte privilegiada do trabalho hermenêutico em se tratando de estudos sobre o imaginário. Entretanto, é necessário não se perder de vista a especificidade simbólico-religiosa do Pentecostalismo. Parece que os

pentecostais, assim com os evangélicos de um modo geral, sustentam quase que exclusivamente sua visão de mundo nos relatos bíblicos. Dessa forma, ela servirá de suporte, extraindo-se dela os subsídios necessários.

O trabalho de análise será dividido em dois momentos. No primeiro os personagens do Êxodo, ou seja, da saída dos hebreus do Egito e sua caminhada em busca da terra prometida, ajudarão a perceber o arsenal mitológico contido nas canções. No segundo momento será feito um esforço para avaliar os conteúdos míticos relacionados ao plano onírico. Duas figuras que tiveram “*sonhos e visões*” em suas trajetórias narradas na Bíblia, José do Egito e o profeta Daniel, serão bastante úteis neste afã.

Como se trata de um estudo que tem como objeto os pentecostais, será empregado na análise textos da Bíblia na versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida, a mais usada entre os evangélicos brasileiros.

Carlos Tadeu Siepierski considera o evento *Marcha para Jesus*, de grande visibilidade na mídia e repercussão em todo meio protestante, que desde 1993 acontece no Brasil, algo emblemático pelo simbolismo que comporta. A inspiração para a *Marcha* seria o episódio narrado no livro de Êxodo capítulo quatorze a partir do versículo quinze, quando Deus teria libertado o povo de Israel do Egito onde eram escravos. De um lado o mar vermelho, de outro o exército egípcio vindo reprimir a fuga. Deus teria ordenado a Moisés que pusesse o povo em marcha: “*Dize aos filhos de Israel que marchem*” (cf. Êxodo, cap. 14, v. 15). O povo teria atravessado graças a uma ação miraculosa de Deus que teria aberto o mar em duas partes. Já o exército egípcio teria se afogado, pois Deus fechou o mar sobre eles.

A marcha é uma encenação dessa estória. Ora, qualquer religião comporta reserva de imagens, uma espécie de estoque simbólico que pode ser – e geralmente é – mobilizada como modelo para a ação. Em outras palavras, ela permite empregar uma história idealizada, construída e reconstruída segundo as necessidades, à serviço das demandas do tempo presente. Ela se legitima colocando em cena uma herança. (Siepierski, *op. cit.*, p. 173)

Evidentemente não é de hoje que os primeiros livros da Bíblia, que teriam sido redigidos por Moisés - para esse trabalho pouco importa a historicidade ou não desse fato -, mais o livro de Josué formando o *hexateuco*, servem como inspiração de uma determinada forma de pensar e portar-se. É bom que se diga ainda que eles

tratam das origens do mundo, da escolha e formação do povo eleito, do cativo e da libertação desse povo e da conquista da terra prometida.

Em outra parte do estudo falou-se um pouco sobre o Destino Manifesto e suas implicações no movimento missionário. Essa mesma teologia será agora retomada. O povoamento do território norte-americano em muito se deveu ao tipo humano forjado pelas imagens que fomentam a teologia do Destino Manifesto. E, como se viu as teologias oriundas do Atlântico Norte são uma das importantes geradoras dos movimentos pentecostais.

Compare-se a história dos hebreus errantes e a dos colonizadores americanos. Os descendentes de Abraão acreditavam serem herdeiros de um pacto firmado pelo patriarca com Javé. Eles estavam oprimidos sob o jugo de Faraó que os tornara escravos. Os puritanos e os não-conformistas ingleses do século XVI e XVII também se entendiam como depositários de uma filiação especial. Acreditavam estar sob o jugo de uma escravidão espiritual representada pela coroa britânica. Da mesma forma como Deus havia feito o povo hebreu atravessar em segurança o mar vermelho também eles, os novos eleitos de Deus, iriam cruzar o oceano debaixo da proteção divina. Depois da libertação segue-se a conquista. Os hebreus deveriam guerrear contra os nativos cananeus a fim de possuírem a terra que Deus havia prometido a Abraão. Bem assim, os anglo-saxões deveriam tomar a nova Canaã habitada por indígenas que não possuíam Javé como Deus, sendo considerados pagãos que precisariam ser eliminados para que o povo escolhido tomasse para si, completamente, a terra que manava leite e mel.

Para que fique demonstrando ser a Bíblia um livro sempre carente de boa aplicação hermenêutica e exegética sobre suas passagens, esse mesmo trecho da Bíblia foi utilizado pela ala progressista da Igreja Católica da América Latina, naquilo que ficou conhecido como Teologia da Libertação que alcançou seu auge nas décadas de 70 e 80 do século passado, como fundamento para resistir aos governos ditatoriais, reivindicar justiça social e ter na figura do pobre oprimido um especial interesse. Para a teologia da libertação, a escravidão não era espiritual, mas econômica e o grande opressor não seria o faraó egípcio ou o monarca inglês, mas o sistema capitalista que fazia com que o homem detentor dos meios de produção explorasse o homem despossuído de tais meios.

Em *A Imaginação Simbólica*, Gilbert Durand fornece um quadro de classificação isotópica das imagens. Neste quadro vão ser considerados arquétipos

substantivos do regime diurno e da estrutura heróica, a luz/as trevas, a arma/o nó, o batismo/a mácula, o herói/o monstro, o céu/o inverso entre outros. A dominante gestual com os seus derivados manuais vigora neste regime. Podem ser facilmente identificados esquemas verbais de distinção, como nas dicotomias separar/misturar, subir/cair. Há também arquétipos chamados de adjetivos onde residem as polarizações puro/impuro, claro/escuro, alto/baixo.

A proposta deste trabalho percebe em Moisés, Josué, Caleb, Miriã e Arão, personagens do Êxodo, figuras que encarnam certos tipos em torno do qual girariam certos símbolos cuja somatória revela uma determinada pertença em se tratando de imaginário. Assim, Moisés representa o sábio, o legislador, o condutor. Josué personifica o guerreiro, Caleb aponta para a prosperidade, Miriã para festa, Arão para a pureza. Uns estão mais para operarem como mitos regentes do Protestantismo Histórico, outros para o Pentecostalismo de primeira geração, havendo ainda aqueles que parecem ser o suporte mítico do pós-pentecostalismo.

A partir de agora será iniciada o procedimento de análise de hinos e canções peculiares às ondas do Pentecostalismo. Para fins de viabilização do estudo e sua compatibilização com a Teoria do Imaginário proposta por Durand, cada estribilho, estrofe ou frações destas será equiparada a um mitema. No hino *Marchai, Soldados de Cristo*, número nove da *Harpa Cristã*, tem-se:

*Marchai, soldados de Cristo Jesus,
Marchai, marchai e enfrentai
O inimigo do bem e da luz;
Soldados, avançai!*

*Sim, avançar, não recuar;
Sem temor, com valor,
Marchai, lutai, pois Cristo vai
Na vanguarda - Avançai!*

*Marchai, soldados, bem alto erguei
O pavilhão da salvação;
A Belial, firmes, ousados, vancei;
Vancei a corrupção.*

*Vossa armadura de guerra tomai,
O elmo, sim, da salvação
E a espada: a Bíblia levai,
E vencereis, então.*

*Avante, avante, confiando em Jesus,
Fortes sereis por Seu amor,
Marchai invictos, soldados da luz,
Jesus é o vencedor*

A palavra *luz* (duas vezes) faz oposição a *corrupção*. Já os vocábulos *pavilhão*, *armadura*, *elmo* e *espada* são variações da Arma Heróica, termo durandiano utilizado para indicar o instrumento hábil e potente para derrotar o inimigo. É bastante evidente uma postura gestual combativa. *Marchai*, *avançar*, *avante* são palavras que incorrem neste sentido. A antítese polêmica é uma marca das estruturas esquizomórficas.

No hino quarenta e seis, *Um Pendão Real*, constata-se ênfases similares:

*Um perdão real vos entregou o Rei
A vós, soldados Seus;
Corajosos, pois, em tudo o defendei,
Marchando para os céus.*

*Com valor! Sem temor!
Por Cristo prontos a sofrer!
Bem alto erguei o Seu pendão,
Firmes sempre, até morrer!*

*Eis formados já os negros batalhões
Do grande usurpador!
Declarei-vos, hoje, bravos campeões;
Avante sem temor.*

Quem receio sente no seu coração,

*E fraco se mostrar,
 Não receberá o eterno galardão,
 Que Cristo tem p'ra dar.*

*Pois sejamos, todos, a Jesus leais,
 E a Seu real pendão;
 Os que na batalha sempre são fiéis,
 Com Ele reinarão*

A expressão “*negros batalhões*” faz uma alusão antagônica à pureza de Cristo e dos seus. Mais uma vez é identificável com facilidade a inversão *vida/morte*, *morte/vida*, ou seja, lutar um batalha encarniçada aqui e gozar recompensas no além. Os símbolos de verticalidade, do mesmo modo, também são largamente encontrados. Sua estrutura é muitas vezes indutora de uma hierarquia, como nos hinos 108, 212, 260, 471, 501, 611, cujos trechos são reproduzidos.

*Lutemos todos contra o mal,
 E vamos a Jesus seguir;
 Ele é o nosso General
 E a glória do porvir!*

*Os guerreiros se preparam para a grande luta
 É Jesus, o Capitão, que avante os elevará.
 A milícia dos remidos marcha impoluta;
 Certa que vitória alcançará!*

*Irmãos avante, avante com nosso Capitão,
 Seremos triunfantes, não lutareis em vão!
 Vitória esperamos, vitória Deus dará,
 Se firmes pelejarmos, sim, contra Goliá.
 Avante, avante, as trevas dissipai
 Com o supremo Capitão, avante! Vitória alcançai!*

Avançai, fiéis soldados

*A seguir o pavilhão;
 Ei-lo a frente arvorado
 Por Jesus, nosso Capitão;
 Escutemos o clamor
 Dos que foram abatidos;
 Vamos, logo sem temor,
 Em socorro dos feridos.*

Com todo o fervor, contra o tentador Vencerá então, com o bom Capitão!

*Sempre avante! Manda o General;
 Sempre avante! Guerra contra o mal!
 Firmes, fortes, nunca vacilar!
 Pois os teus fiéis irão ganhar.*

As patentes militares *General*, que vem de geral e *Capitão*, do latim *caput* que quer dizer cabeça, portanto está acima, é superior, consegue enxergar com maior perfeição, corroboram a demonstração de estrutura heróica contida na *Harpa Cristã*. Representa aquilo que Mendonça qualificou como hinologia protestante guerreira que o Pentecostalismo assembleiano incorporou.

Aqui é bastante forte a figura mitológica de Josué, que como vários personagens bíblicos em inúmeras situações, a tradição cristã identificou como pré-figurações do Cristo. Desde o confronto entre os amalequitas com os hebreus, ainda no deserto, foi posto por Moisés como capitão e chefe dos guerreiros:

Êxodo, capítulo 17
*v. 9 Com isso, ordenou Moisés
 a Josué: escolhe nos homens,
 e sai, e peleja contra Amaleque (...)*
*v. 10 Fez Josué como Moisés lhe
 dissera e pelejou contra Amaleque (...)*
*v. 13 E Josué desbaratou a Amaleque
 e a seu povo a fio de espada.*

É Josué que sucede Moisés na liderança do povo. Coube a ele conduzir a conquista da terra que “*manava leite e mel*”. É famosa a descrição do cerco a Jericó, com a queda miraculosa das muralhas e a célebre passagem da parada do sol, pivô da condenação de Galileu Galilei pela Igreja Católica. Josué aparece como um seguidor escrupuloso das ordens divinas e não deixa escapar nenhum habitante de Jericó, a não ser Raabe a prostituta que se aliou aos hebreus.

Moisés parece representar um mito de tradição modernista. Ora, a modernidade foi pretensiosa. O pensamento moderno procurou classificar, catalogar e definir tudo o que tocava, a teologia protestante de cunho ortodoxo sempre procurou redigir confissões como as de Westminster, Augsburg, a Fórmula de Concórdia, o Sínodo de Dort e as diversas declarações doutrinárias das denominações protestantes. Moisés além do Decálogo instituiu uma vasta legislação religiosa, social e de costumes. Não é a toa que o Protestantismo ficou conhecido no Brasil como “a lei dos crentes” pelo seu caráter meticuloso e proibitivist. Moisés também havia concebido um projeto de sociedade que, se observado, levaria o povo ao bem-estar. Isso é muito claro nos discursos contidos no livro de Deuterônimo a partir do capítulo quatro até o trinta e um. O iluminismo moderno também depositara fé em uma sociedade bem sucedida e harmônica pela observação dos ditames da razão, do governo democrático e republicano, pelo progresso da ciência, pela ampliação da indústria, melhoria no atendimento à saúde, acesso universal a uma educação laica, incremento dos serviços públicos, etc.

Merece destaque o fato de Josué ter sucedido Moisés, compartilhando parte de sua visão, mas operando em um outro nível. Enquanto Moisés pensava, Josué executava, combatia. O Protestantismo gabava-se de possuir elementos bem formados intelectual e teologicamente. O Pentecostalismo, por sua vez, privilegiou o voluntarismo.

Outro tema largamente encontrado na *Harpa Cristã* é o da pureza, simbolizado por alegorias do tipo *água, fogo, sangue*, que remetem à purificação. Os hinos 39, 60, 122 falam sobre isso.

Bendito seja o Cordeiro que na cruz por nós padeceu;

Bendito seja o seu sangue

Que por nós, pecadores, verteu!

Eis nesse sangue lavados com vestes que tão alvas são,

*Os pecadores remidos,
Que perante seu Deus hoje estão!*

*Alvo mais que a neve,
Alvo mais que a neve!
Sim, nesse sangue lavado,
Mais alvo que a neve serei.*

*Quão espinhosa a coroa que Jesus por nós suportou;
Oh! quão profundas as chagas
Que nos provam o quanto ele amou!
Eis, nessas chagas, pureza para o mais torpe pecador,
Pois que, mais alvos que a neve
O teu sangue nos torna, Senhor!*

*Se nós a ti confessarmos, e seguirmos a tua luz,
Tu não somente perdoas;
Purificas também, ó Jesus;
Livres de todo pecado! Que maravilha De amor!
Pois que, mais alvos que a neve
O teu sangue nos torna, Senhor!*

*O sangue de Jesus me lavou, me lavou;
O sangue de Jesus me lavou, me lavou!
Alegre, cantarei louvores ao meu Rei,
Ao meu Senhor Jesus que me salvou!*

*Fogo divino, clamamos por ti;
Vem lá do alto, vem, desce aqui;
Ó vem despertar-nos com teu fulgor;
Vem inflamar-nos com teu calor.*

*Desce do alto, bendito fogo,
Desce poder celestial!*

*Desce do alto, bendito fogo,
Vem, chama pentecostal!*

Mantendo o esquema de análise a partir do êxodo, aparece a figura de Arão, irmão de Moisés. Este e sua linhagem, conforme Êxodo capítulo 28, versos 1 e 2, foram escolhidos para as funções sacerdotais que abrangiam a purificação dos pecados do povo, remissão de dívidas por meio da oblação, além dos ritos de introdução da pessoa na comunidade como a circuncisão.

O Pentecostalismo dando ênfase ao elemento *fogo* que representa o Espírito Santo, a pessoa da Trindade que concede ao fiel dons como o de línguas e o de cura, tirando-o do plano ordinário para o extraordinário por meio do êxtase, acabou por pretender-ser mais “puro” do que “os puros”, isto é, mais santos ou mais crentes que os seus congêneres tradicionais. Os primeiros pentecostais viam nos demais protestantes um certo quê de mistura, uma carência de integridade, como o judeu do pós-exílio caracterizava o samaritano por conta da miscigenação ocorrida no Reino do Norte durante o período de domínio assírio. O batismo no “fogo do Espírito”, com seu sinal externo do falar em línguas estranhas, servia para distinguir os que eram verdadeiramente de Deus e aqueles que ainda não estavam completamente preenchidos pelo Espírito.

As canções surgidas no período do pós-pentecostalismo embora com estilos musicais mais modernos e arranjos elaborados guardam a mesma belicosidade que marcou todo cancionário protestante. *O chão vai tremer* do grupo Toque no Altar e *Como Deus não há* da cantora Cassiane, ilustram bem a continuidade da mitologia guerreira que atravessou todo período moderno e se mantém ativo na pós-modernidade.

*Ele vem cavalgando nos montes
Com Seus pés de latão reluzente
Tem os olhos de fogo e voz de trovão
Vem marchando com Seus cavaleiros
Arvorando a Sua bandeira
Tem o cetro de ouro e a espada nas mãos
Ele vem revestido de branco*

Ele é santo, ele é santo, ele é santo!
Eu já posso ouvir os seus passos aqui
Ele vem coroadado de glória
É agora, é agora, é agora!
Que o chão vai tremer e o céu vai se abrir
O chão vai tremer!
O Céu vai se abrir!
Os anjos de Deus vão descer e subir
Senhor dos Exércitos é o Seu nome

Não há, não há
Ninguém como Deus não há

Ele é varão de guerra
Não há quem resista o seu poder
Derruba muralhas e quebra correntes
E na batalha está com você
Ele é o todo poderoso
Seu braço é forte e destrói o mal
Por isso agora cante pra ele
Te adoramos nosso general

Na primeira música *cavaleiros, bandeira, cetro e espada* são indícios da gestual ereta de quem vai à luta. *General, braço, varão de guerra* fazem o mesmo papel na segunda. Nos termos *branco, ouro, olhos de fogo, pés de latão* são notados o tema da purificação. Nas oposições *chão* e *céu*, que são arquétipos adjetivos, a polêmica estabelecida deixa claro que não há possibilidade de conciliação. Há um lado completamente bom e outro completamente mau. A convivência dos dois é impossível. Deve-se aniquilar o mal, que representa a morte, em nome da vida. O regime diurno das imagens é ciumento e exigente, não brindo mão da exclusividade, que por sua vez tende a eliminar o diverso e odiar o diferente, mesmo que argumente amá-lo e por isso querer transformá-lo. É grande a tendência a uniformização. Talvez uma conexão que ligue pós pentecostalismo e o modelo

padronizante do Mercado seja possível de ser feita também pela chave do imaginário, desnudando o entrosamento existente entre eles.

Outra matéria muito presente na *Harpa Cristã* é o tema da peregrinação, do exílio. O fiel sentia-se “*cidadão dos céus*”, vindo de Deus e para Deus retornando, sendo que esta terra, lugar de provas e sofrimentos não passaria de um estágio rumo a um destino final e glorioso. Alguns hinos colocam este assunto de forma muito direta.

O EXILADO

*Da linda pátria estou bem longe;
Cansado estou;
Eu tenho de Jesus saudada,
Oh, quando é que eu vou?
Passarinhos, belas flores,
Querem m'encantar;
São vãos terrestres esplendores,
Mas contemplo o meu lar.*

*Jesus me deu a Sua promessa;
Me vem buscar;
Meu coração está com pressa,
Eu quero já voar.
Meus pecados foram muitos,
Mui culpado sou;
Porém, Seu sangue põe-me limpo;
Eu para pátria vou.*

*Qual filho de seu lar saudoso,
Eu quero ir;
Qual passarinho para o ninho,
Pra os braços Seus fugir;
É fiel - Sua vinda é certa,
Quando... Eu não sei.*

*Mas Ele manda estar alerta;
Do exílio voltarei.*

*Sua vinda aguardo eu cantando;
Meu lar no céu;
Seus passos hei de ouvir soando
Além do escuro véu.
Passarinhos, belas flores,
Querem m'encantar;
São vãos terrestres esplendores,
Mas contemplo o meu lar.*

O PEREGRINO NA TERRA

*Sou peregrino na terra
E longe estou do meu lar,
Minh'alma anelante espera
Que Cristo a venha buscar;
Aqui só há descrença,
As lutas não têm fim,
Mas de Jesus, a presença,
Glória será para mim!*

*No céu de luz vou descansar,
Com meu Jesus hei de morar.*

EM CANAÃ EU ENTRAREI

*Em Canaã eu entrarei, no meu país ditoso,
E em Sião habitarei; que paz ali terei
Com meu Jesus! Que gozo! Pois me dará repouso,
Irei cantar, então, nos céus, um hino ao meu Deus!*

O PEREGRINO E A GLÓRIA

*Peregrino segue para a glória,
Pois no céu em breve entrarás!
Ouves já os cantos de vitória?
Tua voz também lá unirás.*

*Sim, queres entoar
O cântico dos salvos, lá na glória,
Que nos céus há de sempre soar?
Sim, queres tu cantar,
Os gloriosos hinos de vitória?
A Jesus mil louvores entoar?*

*Vem do céu um som de alegria,
Na escura noite te chamar,
Mui suave e cheio de harmonia.
- Ó minh'alma. volta pra teu lar!*

PEREGRINOS SOMOS

*Peregrinos somos aqui
Té o labor findar;
Deste mundo queremos ir
Ao celeste lar.*

*Oh! Pátria mui feliz
Em ti irei morar;
Eu irei morar
Eu irei morar
Jerusalém, oh meu país
E meu querido lar!
Jerusalém, oh meu país
E meu querido lar!*

*Minha grande consolação
É sempre em ti morar,
Oh, querida, bela Sião,
Meu eterno lar!*

*Como o povo de Abraão,
Sempre a viajar,
Para a terra da promessa,
Santo e doce lar.*

*Ó Senhor, queremos vencer,
E de Ti alcançar
Gozo, paz, eterno prazer,
No bendito lar!*

*É o meu desejo, Jesus,
Sempre peregrinar;
Dirigido por tua luz
Té que chegue ao lar.*

A melancolia flagrante destas músicas e o desinteresse pelos assuntos do mundo revelam uma dissidência de partes do Protestantismo e do Pentecostalismo em relação ao mito dirigente da modernidade, otimista em termos de futuro por conta do progresso e da evolução das estruturas políticas, econômicas e sociais.

No pós-pentecostalismo ocorre uma situação bastante diferente. Ele rompe com a situação de descontentamento com a vida na terra e passa a enxergar a si próprio como merecedor de prosperidade e bênçãos ainda no plano terreno.

EU VOU VIVER UMA VIRADA – TOQUE NO ALTAR

*Onde era tristeza se verá
A dupla honra me ornar
Com boas novas proclamar-lhe
Uma nova história celebrar*

*É chegada a minha hora
Meu silêncio já acabou
Ouça o som da minha grande festa*

*Eu vou Viver uma virada
Em minha vida, eu creio
Eu vou viver uma virada*

*O que eu achava estar perdido
E tinha desistido de sonhar
Meu Deus já decretou este é o meu dia
Minha virada festejar*

CAMINHANDO ESTOU – TOQUE NO ALTAR

*Quebraram-se os grilhões das minhas mãos
Romperam-se as cadeias dos meus pés
Um grande mar se abriu diante de mim
E os inimigos não me alcançarão*

Caminhando estou, para Canaã

*Caminhando estou pra Canaã
Haja o que houver seja o que for
Nem o deserto, nem gigantes
Conseguirão me intimidar*

Caminhando estou, para Canaã

*Eu vou viver restituição
Na terra que mana leite e mel
Eu vou pra Canaã...*

O MELHOR ESTÁ POR VIR – TOQUE NO ALTAR

*É tão bom saber que o Senhor está ao meu lado
 E que seguro posso descansar em verdes pastos
 As adversidades são reais,
 Eu posso enfrentar oposições
 Mas se o Senhor agir
 Quem poderá impedir sua forte mão
 Eu não quero masi viver só de milagres
 Quero viver as promessas, que Ele preparou para mim
 Não importa quanto tempo eu esperarei
 Estou firme e confiante que o melhor está por vir*

*É tão bom saber que o Senhor está ao meu lado
 E que seguro posso descansar em verdes pastos
 As adversidades são reais,
 Eu posso enfrentar oposições
 Mas se o Senhor agir
 Quem poderá impedir sua forte mão
 Eu não quero masi viver só de milagres
 Quero viver as promessas, que Ele preparou para mim
 Não importa quanto tempo eu esperarei
 Como Calebe eu estou certo que o melhor está por vir*

*Jesus, vem me restituir
 Jesus, eu confio em ti
 Posso descansar*

As canções transcritas acima transcritas do grupo Toque no Altar possuem enorme sintonia com o ambiente pós-moderno. O tempo não é o futuro do progresso, nem o passado da tradição, mas o presente. A sociedade de consumo é uma realidade e ninguém quer ficar alijado deste processo. Rompe com grande força a figura de Caleb. Juntamente com Josué eles são os únicos remanescentes do povo que saiu do Egito e puderam adentrar na terra prometida. Por ter

permanecido confiante na palavra de Deus a respeito da posse da nova terra, ele teria sido agraciado com a terra de Hebron. Caleb foi, portanto, aquele que prosperou, que usufruiu da terra que manava leite e mel.

O pós-pentecostalismo é uma forma de religiosidade gestada no ambiente consumista e imediatista. Para continuar acompanhando as demandas da pós-modernidade deve ser guiada por um mito que reivindique que aquilo que crer ser seu por direito. No texto de Josué, capítulo 14, do verso 6 ao 14, verifica-se que Caleb vai requerer aquilo que julgava ter direito. Nos dias de hoje a emergência de novos atores sociais e o pleito por reconhecimento de suas identidades e pretensões reforçam a vigência de um mito ao estilo Caleb. Os direitos do consumidor, da terceira idade, da mulher, das crianças, adolescentes e de outras minorias anteriormente inexistentes ou negligenciadas oferecem razões para crer que o sentimento pós-pentecostal baseado em conceitos como o de restituição e prosperidade poderão ser bem absorvidos por nossa sociedade, fazendo-os crescer numericamente e tornando-os cada vez mais presentes no espaço público. É bem verdade que nestas canções a queixa não é apresentada a um tribunal, mas a Deus, considerado O justo Juiz.

Esta simbolização da disputa repercute sobre uma discussão bastante presente no Brasil de hoje. Trata-se do debate em torno da cidadania. Como em nosso país, cidadania é um conceito quase que restrito a eleições e a participação política vem sendo entendida como a defesa de interesses corporativos, está ocorrendo uma entrada cada vez maior de evangélicos no cenário político. Mudou-se por completo a antiga prática isolacionista dos primeiros pentecostais que estavam satisfeitos com a sua cidadania celeste.

Esta noção de cidadania um tanto distorcida leva os pós-pentecostais e evangélicos de um modo geral, dado a intensa pentecostalização do campo religioso brasileiro, a entender que os seus interesses são mais legítimos do que os de outros grupos. Quando sentem seus direitos ameaçados de violação, se dizer perseguidos. Entretanto, não conseguem reconhecer o direito à alteridade alheia, como no caso da união civil de pessoas do mesmo sexo, por exemplo. Entra em ação, o mito guerreiro na santa luta de purificação do Brasil, que é “do Senhor Jesus” e os parlamentares da bancada evangélica junto com os líderes denominacionais de forte presença midiática assumem o papel de capitães nesse combate.

Miriã, diz o capítulo quinze, versículo vinte do livro do Êxodo, “tomou um tamborim, e todas as mulheres saíram atrás dela com tamborins e danças”. A festa no Pentecostalismo estão certos de que já é hora de celebrar. O hino 457 da Harpa Cristã, O festim de glória, mostra o céu como o local da festa.

O FESTIM DE GLÓRIA

*Oh! Que festim de glória para nós há de ser!
Quando tiver nas nuvens, Cristo de aparecer.*

*Oh! Nesse evento mui feliz
e de prazer também,
Eu hei de ver meu bom Jesus,
fonte de todo bem.*

*Nesse glorioso dia, o corpo meu mortal,
Será como o de anjos, no lar celestial.*

O repertório surgido recentemente diz que a festa é agora e é aqui que se deve celebrar. O pós-pentecostalismo celebra o presente. O imediato é o seu horizonte escatológico:

CELEBRANDO A COLHEITA – TOQUE NO ALTAR

*Eu me alegrarei e celebrarei
Ao Deus que mudou meu lamento
Em festa, festa, grande festa*

CIDADÃO DOS CÉUS – TOQUE NO ALTAR

*Eu vou dançar de alegria
Antes de ver o milagre acontecer
Vou celebrar, tirar os pés do chão*

E se o inimigo ousar e vier contra mim

Por sete caminhos ele fugirá

A festa é o único evento capaz de congrega as pessoas nos tempos pós-modernos. A espetacularização é uma das características da sociedade contemporânea. A mídia precisa de um produto atraente. As celebrações do pós-pentecostalismo são a nova roupagem dos cultos e tem a necessidade de serem impactantes. Mais do que um momento de devoção deverá ser um tempo de efervescência e empolgação, de acontecimentos notáveis. Instrumentos musicais elétricos e percussivos, banidos pelos primeiros pentecostais, agora incrementam o louvor nestes encontros, e os músicos assumem um papel destacado nas celebrações pós-pentecostais.

Passando para o segundo momento da análise do conteúdo mítico que dirige a hinologia pentecostal, abordar-se-á a questão do sonho. Este tema sempre instigou o ser humano de todos os tempos. Os comentários de autores gregos e latinos sobre este problema são numerosos. Na Bíblia há um farto registro de sonhos. A maioria deles aparece no Antigo Testamento. Le Goff informa que o número varia entre trinta e cinco e quarenta e cinco na parte veterotestamentária, dependendo dos critérios do autor. Ele, por sua vez, assinala o número de quarenta e três (1994, p. 284).

Para o historiador francês deve-se fazer a distinção entre sonho propriamente dito e visão que aconteceria em estado de vigília. No sonho haveria uma unidade de ação dos órgãos da visão e da audição. Nos sonhos relatados na Bíblia não ocorrem a aparição nem de mortos, nem de demônios. Jacques Le Goff aponta que pagãos de elevada posição como o faraó do Egito e o rei babilônico Nabucodonosor tiveram sonhos que foram interpretados por personagens que guardavam um estreito relacionamento com Deus.

Como é sabido, José do Egito não só traduzia o sentido dos sonhos de faraó como também, ele próprio, possuía sonhos muito simbólicos. O profeta Daniel além de interpretar sonhos dos reis babilônicos como o de Nabucodonosor descrito no capítulo dois do livro de Daniel, também recebia em sonhos e visões mensagens para decodificar. Entretanto os sonhos de José parecem relacionar-se a acontecimentos de sua própria vida, algo que ele experimentaria muito em breve. Já os sonhos e visões de Daniel parecem querer revelar coisas que se passarão em

um futuro longínquo. Os estudiosos da Bíblia indicam um forte apocalipsismo contido no livro de Daniel. Um detalhe curioso é que tanto José quanto Daniel acabaram por desempenhar funções de destaque na administração daqueles impérios.

O primeiro teólogo cristão que se interessou pelo fenômeno dos sonhos foi Tertuliano em sua fase montanista pelos anos 210 e 213. Os montanistas, como se sabe, foram considerados um movimento herético pela igreja. Le Goff escreve a respeito do pensamento de Tertuliano sobre o assunto dizendo que o sonho se situaria entre o sono e a morte e que dependiam dos movimentos da alma mesmo com o corpo em estado de repouso. Para Tertuliano, apesar de desconfiar dos sonhos, haveria sonhos verdadeiros. Na obra *De anima*, este pai da igreja propôs uma divisão dos sonhos: a maior parte procedia dos demônios; Deus enviaria sonhos proféticos; e ainda, sonhos originados da própria alma, podendo neste tipo ocorrer uma forma específica relacionada com o êxtase. (*Ibid.*, p. 304-307)

Com o passar do tempo a desconfiança transformou-se em desaprovação no seio da Igreja. Condenou-se a interpretação dos sonhos; o futuro só pertenceria a Deus. Os sonhos passaram a ser vistos como um passo à beira da heresia. Diabolizou-se o sonho, ficando cada vez mais caracterizado a sua natureza enganadora pois viria do “pai da mentira”. Sonhos luxuriosos e com imagens voluptuosas foram creditados a carne pecaminosa do homem fraco no espírito. Le Goff diz ter sido Santo Agostinho o maior implicado neste enquadramento dos sonhos como manifestação maligna.

Já que os sonhos podem ser considerados como um fenômeno coletivo, pois todo homem sonha e pela importância dos sonhos na vida dos indivíduos como demonstram a psicologia freudiana e junguiana, eles se tornam de grande relevância na organização e disposição de papéis na vida de uma sociedade. É uma maneira do indivíduo se afirmar e também se inserir nos quadros culturais de uma coletividade.

As experiências estáticas dos pentecostais voltaram a respaldar os sonhos enquanto mecanismo de conhecimento. Pelo sonho chega-se a uma revelação. No Pentecostalismo clássico o conteúdo onírico das canções volta-se mais para o apocalipsismo e para o além. Aproxima-se, portanto da figura de Daniel. No pós-pentecostalismo o sonho assume uma função de comunicação de algo mais palpável, podendo inclusive ter uma conotação de desejo, projeto ou aspiração. Os planos do fiel estariam sendo bem aceitos por Deus.

É preciso dizer que no cristianismo existe a atividade de um outro regime, o noturno, principalmente no modelo estrutural sintético. A historicização e a dialética dos contrários estão ali presentes. Aliás, a própria idéia de tempo e de história no cristianismo são junções de opostos. Embora a história caminhe evolutivamente, o tempo se repete, como é tão evidente no calendário cristão com seus tempos litúrgicos, não podendo ser representado nem por uma linha reta rumo ao infinito, nem por um círculo fechado que não permita novidades. A espiral, circular e ascendente ao mesmo tempo, representa melhor a perspectiva cristã de tempo e história.

Dentre os arquétipos substantivos apontados por Durand *o filho, a árvore, a cruz, o Deus plural*, tão presentes no novo testamento – Jesus Cristo, filho de Deus, Jesus Cristo, a Videira, a raiz de Davi, a cruz redentora, a unidade Pai-Filho-Espírito Santo são símbolos de ligação e amadurecimento. Logo, o cristianismo e os seus derivados, Protestantismo e Pentecostalismo, não são expressões religiosas nocivas. Há muita riqueza e generosidade nestas crenças.

O problema está no desequilíbrio. Durand adverte que nas disputas entre os imaginários é preciso sempre se chegar a uma harmoniosa equidistância. Os trajetos antropológicos devem manter uma tal tensão entre as extremidades representadas pelas duas pontas, que são os regimes. Ao final, o trajeto antropológico deverá conduzir o indivíduo a uma situação de vida moderada, equilibrada.

Um maior destaque para as músicas de temáticas generosas e solidárias, que falem mais do amor e menos da guerra, poderiam fazer do movimento pentecostal, que continua sua vertiginosa expansão pelos países considerados por alguns como subdesenvolvidos, uma fé promotora dos melhores sentimentos e valores humanos. Respeitadora da diversidade e da diferença.

A complexidade opõe-se ao simplismo da oposição entre bons e maus, matéria-prima de manipulações maniqueístas e nefastas. Aceitar que em outros planos que não o da estrita confissão religiosa, como ensina o pressuposto transdisciplinar dos diferentes níveis de realidade, poderia ajuntar construtivamente *os homens de boa vontade*, para usar uma expressão bíblica.

Um conceito que vem ganhando espaço, cada vez maior, nos círculos teológicos, já com grande ressonância na vanguarda do pensamento social e político é inclusividade. A inclusividade carrega consigo o dom da acolhida, da

compreensão. Não pode haver inclusividade parcial. Ou ela é plena, ou já não é ela mesma. Inclusividade até certo ponto é, na verdade, exclusividade. A lógica do terceiro incluído desarma e desarticula os binarismos e dicotomias que procuram demonstrar uma fantasiosa superioridade de alguma coisa ou de alguns sobre os demais.

Conhecendo o imaginário, com seus arquétipos, mitos, posturas e regimes é possível ao mesmo tempo denunciar posições deletérias, quanto reparar certos desvios ou excessos que comprometam a harmonia de vida em uma sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando se chega ao término de uma pesquisa, dúvidas angustiantes assaltam aquele que conduziu a investigação: foi feita justiça ao objeto? Conseguiu-se desenvolver bem os argumentos? A teoria foi bem empregada? Houve correlação entre teoria e fatos? A amostra selecionada foi adequada e suficiente? Que contribuições o trabalho deixa?

Certamente que a expectativa do pesquisador é dar a todas estas perguntas uma resposta positiva. Toda dissertação apresentada e defendida não deve apenas conferir um grau a quem a produziu. Ela deve ser pertinente, quer dizer, acrescentar um pouco mais de clareza ao objeto, facilitar a sua compreensão, ampliando o quadro de referências a respeito do tema. Foi o que se procurou fazer no decorrer deste trabalho.

O Pentecostalismo surgido dos anos de 1970 para cá, com seu vertiginoso crescimento muito além da média populacional brasileira, tem sido um objeto de importantes e muito bem elaboradas análises tocadas por estudiosos gabaritados. O tema já foi discutido pelo prisma antropológico, sociológico, filosófico, político, e ainda sob o ponto de vista da comunicação de massa e do plano econômico, sem falar do debate teológico em torno da matéria.

É consenso entre os especialistas que aquilo que aqui foi chamado de pós-pentecostalismo, seguindo a idéia sugerida por Paulo Siepierski, guarda uma série de inovações se comparadas com os tipos pentecostais predecessores que chegaram ao Brasil nas primeiras décadas do século XX. Muitas dessas diferenças já foram realçadas em outros estudos analíticos e/ou comparativas. Porém, parece ser ainda inédito ou, ao menos, incipiente estudos culturais sobre o Pentecostalismo de terceira onda que vá buscar na Teoria do Imaginário o parâmetro teórico para se avaliar a conduta e mentalidade daqueles que professam este credo.

Ao estabelecer que a modernidade é uma bacia semântica em estado desfazimento e apontar a pós-modernidade como a bacia emergente, a pesquisa caminhou no sentido de explicitar as especificidades do Protestantismo e do Pentecostalismo clássico enquanto manifestações gestadas ainda na vigência dos conteúdos de sentido e significação da modernidade, ainda que o Protestantismo histórico fosse a versão otimista e o Pentecostalismo, que desce o começo de sinais de descontentamento e desconfiança, preparando assim as condições de uma

religiosidade que se pautasse por um referencial sócio-cultural distinto, a versão desconfiada.

Viu-se como os projetos ideológicos, de sociedade, as visões de mundo e teologias de cada espécie do gênero evangélico estavam comprometidos com e pela bacia semântica da qual derivara. Isto posto, estava aberto o caminho para o aprofundamento na temática do imaginário enquanto instrumento capaz de dizer algo relevante e de interesse a respeito das movimentações no campo religioso brasileiro.

Contudo, era impossível a aplicação da Teoria e dos métodos do imaginário nos moldes da ciência tradicional. Era necessário apegar-se a um caminho novo, no entender do pesquisador mais promissor e profícuo. A bem da verdade, a própria Teoria das Estruturas Antropológicas do Imaginário de Gilbert Durand, com sua valorização do simbolismo e da imaginação, só foi possível ser produzida graças ao mesmo conjunto de eventos que culminaram na proposta transdisciplinar: as descobertas da física quântica.

A transdisciplinaridade permite uma maior elasticidade epistemometodológica. Só se pode bem aproveitar o rico potencial da proposta do imaginário se forem levados em consideração pressupostos como a complexidade e os diferentes níveis de realidade, por exemplo. Neste sentido, por exemplo, a noção de trajeto antropológico, parte integrante e destacado da Teoria do Imaginário, reforçado pela proposição da lógica do terceiro incluído, uma vez que um trajeto saudável se dá pelo equilíbrio e dentro da lógica inclusivista as aparentes contradições podem ser bem resolvidas mantendo um bom balanceamento do embate entre identidade e diferença.

Na hinologia pentecostal são perceptíveis diversos mitos e mitologemas que atravessam por meio de imagens as canções que animam esses grupos. Existe uma especificidade proveniente do fato de ser a Bíblia o livro que encerra os conteúdos da fé pentecostal. Desse modo, foi preciso buscar nos personagens da Bíblia e não nos mitos greco-latinos, fonte mais geral do imaginário ocidental, os mitos diretores e as figuras míticas que potencializam os arquétipos que estão ativos nos hinos e canções pentecostais, moldando um determinado modo de vida.

A escolha do trecho bíblico conhecido como êxodo e a retirada de alguns de seus personagens justifica-se pela adaptabilidade daquele contexto à situações vividas por leitores da Bíblia que, em diversos momentos no decorrer da história,,

fizeram daquela narrativa, ou seja, da jornada entre o cativeiro até a terra prometida, uma forma de trajeto antropológico. Quer dizer, é uma situação na qual é possível enxergar a própria existência individual retratada de uma maneira mítica. Pouco importa a veracidade histórica dos eventos narrados. O que interessa é o papel desempenhado pela história do êxodo na fundação de uma cultura. Uma mirada através dos séculos mostra que o judaísmo provém daí. Jesus Cristo teria vivenciado o seu próprio êxodo, como se depreende do episódio da tentação no deserto. Enfim toda situação de fuga, martírio, necessidade, aventura, imigração, conquista, para ficar por aqui, caberia no relato simbólico fundante do êxodo. Por isso, ele pode ser avistado como pano de fundo das canções pentecostais. Seja nos motivos de ordem moderna, seja nos ligados a pós-modernidade.

Os pentecostais retomam o tema dos sonhos e das visões legitimando por meio de textos bíblicos a assertiva de receberem novas interpretações. É muito interessante notar que na mesma época que os pentecostais estavam se constituindo estudiosos do inconsciente como Freud e Jung estavam começando a demonstrar, por meio de serias pesquisas, a centralidade dos sonhos na vida dos homens e das mulheres.

No movimento pentecostal é possível distinguir duas maneiras de sonhar que remetem a personagens bíblicos que, por sua vez, evidenciam o que há de mais profundo na mentalidade de indivíduos e de grupos em um determinado tempo. Os sonhos apocalípticos ajudaram a isolar os pentecostais do resto da sociedade criando um ambiente ascético severo e sectário. Já os cânticos onde os sonhos são descritos como aspirações levam os pós-pentecostais a uma cada vez maior interação e integração com a sociedade.

De tudo o que foi dito, tem-se como certo a necessidade de se encontrar um ponto de equilíbrio que não permita a manipulação dos contingentes pentecostais pela exacerbada e abusiva utilização dos mitos dirigentes.

As estruturas do imaginário não são boas ou más em si mesmas. O trajeto antropológico, interação entre a pessoa e o ambiente cultural marcado por um conjunto de imagens que dão forma à sociedade, permite a ação positiva de cada pessoa na construção de uma humanidade melhor. Mais que uma possibilidade, essa tomada efetiva e consciente de posição é uma responsabilidade da qual não se pode fugir.

REFERÊNCIAS

ABUMANSUR, Edin Sued. Os pentecostais e a modernidade. In: PASSOS, João Décio (org.). **Movimentos do espírito: matizes, afinidades e territórios pentecostais**. São Paulo: Paulinas, 2005. pp. 115-133.

ALVES Rubem. **Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras**. São Paulo: Loyola, 2001.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1982.

ANTONIAZZI, Alberto [et. al.]. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. **A dança dos orixás e o canto dos santos: desafios das religiões negras do Recife**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PUC – Rio, 2004.

ARAÚJO, Alberto Filipe e SILVA, Armando Malheiro da. Mitanálise: uma mitodologia do imaginário? In: ARAÚJO, Alberto Filipe e BAPTISTA, Fernando Paulo (coord.). **Variações sobre o imaginário: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas**. Lisboa – POR: Piaget, 2003. pp.. 339-364.

BARRERA, Paulo. **Matrizes protestantes do pentecostalismo**. In: PASSOS, João Décio (org.). **Movimentos do espírito: matizes, afinidades e territórios**. São Paulo: Paulinas, 2005. pp. 79-112.

BACHELARD, Gaston. **Filosofia do novo espírito científico**. Lisboa – POR: Presença, 1976.

BARUCH DE ESPINOSA. **Tratado da correção do intelecto**. In: Os pensadores. ESPINOSA. Rio de Janeiro: abril cultural, 1973. pp. 49-76.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus: 2004.

_____. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERG, David. Daniel Berg: enviado por Deus. Rio de Janeiro: CPAD, 1995

BERGER, Peter Ludwig e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

BÍBLIA, A. T. Português. **Bíblia Sagrada**. Ver. Versão de João Ferreira de Almeida. São Paulo; Barueri: Vida Nova; SBB, 2002.

BELLO, Ângela Ales. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. Bauru: Edusc, 1998.

BITTENCOURT, Fº, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Koinonia, 2003.

BOER, Harry R. **Pentecost and Missions**. Michigan – EUA: Grand Rapids, 1979.

BONFATTI, Paulo. **A expressão popular do sagrado**: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Paulinas, 2000.

BONINO, José Miguez. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOSCH, David J. **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na teologia. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BURGESS, Stanley M. e McGEE, Gary B. **Dictionary of Pentecostal and charismatic movements**. Michigan – EUA: Grand Rapids, 1996.

CALLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa – POR: Edições 70, 1979.

CASTIÑERA, Àngel. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. **Teologia e MPB**. São Paulo; São Bernardo do Campo. Loyola: Umesp, 1998.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

CÉSAR, Waldo. **Para uma sociologia do Protestantismo e futuro das igrejas cristãs**. Petrópolis, 1999.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **O mito do eterno retorno**. Lisboa – POR: Edições 70, 1984.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis; São Paulo; São Bernardo do Campo: Vozes; Simpósio; Umesp, 1997.

CORBIESIER, Roland. **Filosofia e crítica radical**. São Paulo: Duas cidades, 1976.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1996.

CRABTREE, A. R. e MESQUITA, Antonio N. **História dos batistas no Brasil**, vol. II. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

DELEUZE, Giles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escrita, 2002.

DESROCHE, Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Bernardo do Campo: Umesp, 2000.

DREHER, Martin N. (org.). **500 anos de Brasil e igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST edições, 2002, pp. 400-415.

_____. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. In Estudos teológicos, ano 37, n. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1997, pp. 47-61.

DURAND, Gilber. **A imaginação simbólica**. Lisboa – POR: Arcádia, 1979.

_____. **O imaginário**. São Paulo: Difel, 1999.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EDINGER, Edward F. **Bíblia e psiquê: simbolismo da individuação no antigo testamento**. São Paulo: Paulinas, 1990.

FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto [et. al.]. **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 67-159.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Umesp, 1991.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

HABERMAS, Jurgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa – POR: Dom Quixote, 1990.

HARDON, John A. **El cristianismo en el siglo XX**. Santander – ESP: Sal Terrae, 1973.

HARPA CRISTÃ. São Paulo: CPAD, 1999.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 2000.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1978.

HOUART, François. **Mercado e religião**. São Paulo: Cortez, 2003.

HOLLENWEGER, Walter J. **El pentecostalismo**. Buenos Aires – ARG: La Aurora, 1976.

KUHN, Thomas. **As estruturas das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

JACOB, César Romero [et. Al.]. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC – Rio; Loyola, 2003.

JAMESON, Frederic. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1997.

JAPIASSÚ, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **O espírito na arte e na ciência**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **A psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos**: um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Perspectivas, 1974.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa – POR: Estampa, 1994.

LEONARD, Émile G. **O Protestantismo brasileiro**: estudo de eclesiologia e História social. São Paulo: Aste, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa – POR: Edições 70, 1980.

LIMA, Mesquitela. **Antropologia do simbólico**: ou o simbólico da antropologia. Lisboa – POR: Presença, 1983.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1986.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio de razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 1998.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

MARTELLI, Stéfano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa e VELASQUES F^o, Prócono. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**: o campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campo: Umesp, 1997.

_____. **O celeste porvir**: a inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1995.

MESQUITA, Peri. **Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil**. Juiz de Fora; São Bernardo do Campo: UJFJ; Editeo, 1994.

MORIN, Edgard. **A cabeça bem feita**: repensa e reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **Introdução ao pensamento complexo**: Lisboa – POR: Piaget, 1991.

_____. **Complexidade e transdisciplinaridade**. Natal: UFRN, 1999.

MULHOLAND, Edith Brock. **Hinário para o culto cristão**: notas históricas. Rio de Janeiro: Juerp, 2001.

NICOLESCU, Barsarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.

_____ e BADESCU, Horia. **Sthéfane Lupasco**: o homem e a obra. São Paulo: Triom, 2001.

NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: Aste, 1992.

OLIVEIRA, Flávio Martinez de. **Interdisciplinaridade, transdisciplinaridade e teologia**. In. Revista Razão e Fé, vol. II. 1. Pelotas: Educat, Jan-jun/2000. pp. 5-25.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio**: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa – POR: Edições 70, 1992.

PALMIER, Michael. **Freud e Jung**: sobre a religião. São Paulo: Loyola, 2001.

PASSOS, João Décio. A matriz católico-popular do pentecostalismo. In: PASSOS, João Décio (org.). **Movimentos do espírito**: matrizes, afinidades e territórios. São Paulo: Paulinas, 2005. pp. 47-78.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.

QUILLET, Pierre. **Introdução ao pensamento de Bachelard**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977.

PONDÉ, Luis Filipe Cerqueira e Silva. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 11-66.

READ, William R. **Fermento religioso nas massas do Brasil**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

READ, William R; MONTERROSO, Victor; JOHNSON, Harman. **O crescimento da igreja na América Latina**. São Paulo: Mundo Cristão, 1969.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste, 2003.

RICOUER, Paul. **La metáfora viva**. Buenos Aires – ARG: La Aurora, 1977.

_____. **Teoria da interpretação**. Lisboa – POR: Edições 70, 1987.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostalismo: Brasil e América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Pentecostalismo no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Dicotomias religiosas: ensaios de sociologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. (org.). **A religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SELPH, Robert B. **Os batistas e a doutrina da eleição**. São José dos Campos: Fiel, 1995.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. **O sagrado num mundo em transformação**. São Paulo: ABHR, 2003.

SIEPIERSKI, Paulo Donizeti. **Mutações no Protestantismo brasileiro: o surgimento do pós-pentecostalismo**: In: 500 Anos de Brasil e igreja na América Meridional.

_____. **Evangelização no Brasil: um perfil do Protestantismo brasileiro**. São Paulo: Sepal, 1987.

_____. A inserção e expansão do pentecostalismo no Brasil. in: BRANDÃO, Sylvana (org.). **História das religiões no Brasil**, vol. II. Recife: UFPE, 2002. pp. 541-582.

SILVA, Drance Elias da. O simbólico e o imaginário como dimensão humana e social. In. **Revista de teologia e ciências da religião da Unicap**, ano 1, N 1, Recife: Unicap, 2002. pp. 28-37.

SOMMERMAN, Américo. **Inter ou transdisciplinaridade?** Da fragmentação disciplinar ao novo diálogo entre os saberes. São Paulo: Paulus, 2006.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: Aste, 1999.

TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

USARSKI, Frank. O perfil paradigmático da ciência da religião na Alemanha. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 67-102.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Rio de Janeiro; Brasília: José Olympio, 1992.

VINGREN, Ivan. **Gunnar Vingren: o diário do pioneiro**. Rio de Janeiro: CPAD, 1973.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1993.

WOODWARD, Katryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 7-72.